UC SOUTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY
A 000 117 303 8





EX LIBRIS

RAV FRIEDER





SAMMLUNG THEOLOGISCHER LEHRBÜCHER.

RELIGIONSGESCHICHTE

UNTER MITWIRKUNG VON FACHGELEHRTEN

HERAUSGEGEBEN

VON

P. D. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE
DR. UND ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN AMSTERDAM.

Zweite völlig neu gearbeitete Auflage

ERSTER BAND



FREIBURG I. B. UND LEIPZIG 1897.
AKADEMISCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG VON J. C. B. MOHR
(PAUL SIEBECK).

LEHRBUCH

DER

RELIGIONSGESCHICHTE

IN VERBINDUNG MIT

DR. EDM. BUCKLEY IN CHICAGO, BIBLIOTHEKAR H. O. LANGE IN KOPENHAGEN, DR. FRIEDRICH JEREMIAS IN LEIPZIG, PROFESSOR DR. J. J. P. VALETON JR. IN UTRECHT, PROFESSOR DR. M. TH. HOUTSMA IN UTRECHT, DR. EDV. LEHMANN IN KOPENHAGEN

HERAUSGEGEBEN

VON

P. D. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE

DR. UND ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN AMSTERDAM.

Zweite völlig neu gearbeitete Auflage

ERSTER BAND



FREIBURG I. B. UND LEIPZIG 1897.

AKADEMISCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG VON J. C. B. MOHR

(PAUL SIEBECK).

Das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen behält sich die Verlagsbuchhandlung vor.

Druck von C. A. Wagner in Freiburg i. B.

Inhaltsübersicht.

Erster Band.

Einleitung.

2116157

Der Islam.

Von Professor Dr. M. Th. Houtsma.

Einleitung.

Litteratur. Die Bibliographie ist zu finden in vielen Fach-, Lager- und Antiquarkatalogen von Trübner, Quaritch, Leroux, Maisonneuve, Brockhaus, Köhler, Harrassowitz, Fred. Muller (Amsterdam) u. a.; besonders aber in Trübner's American and Oriental literary Record; in den litterarischen Anzeigen, Uebersichten und Registern mancher Zeitschriften, darunter vornehmlich das Journal Asiatique, dessen Register und jährliche rapports besonders ergiebig sind, unter Anderem die Uebersichten, die 27 Jahre lang durch J. Mohl geliefert und nach seinem Tod besonders herausgegeben worden sind: J. Mohl, Vingt-sept ans d'histoire des études Orientales 1840—1867 (1879, 2 vol.). Ferner: Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft (mit Jahresbericht); Journal of the R. Asiatic society of Great Britain and Ireland; Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft (von Lazarus und Steinthal); Revue archéologique, und mehrere andere mehr specielle, ethnographische oder philologische Sammelwerke. Von den theologischen Zeitschriften hat wohl keine der Religionswissenschaft früher und mehr ihre Aufmerksamkeit gewidmet als die holländische Theologisch Tijdschrift. Auch im Theologischen Jahresbericht (herausg. von Pünjer und nach dessen Tod von Lipsius) wird die betreffende Litteratur fleissig gesammelt.

Nicht wenig Material für die Religionswissenschaft ist auch zu finden in den Acten der orientalischen Congresse, den Katalogen der Museen, den Sammlungen von Inschriften. Unter den Museen ist namentlich das Musée Guimet, früher in Lyon, jetzt in Paris, der Religionsgeschichte gewidmet, für welche Studien auch die Annales du Musée Guimet herausgegeben werden. Unter den grossen Encyklopädien sind für unsere Studien am ergiebigsten: Ersch und Gruber, Allgemeine Encyklopädie; Encyclopaedia Brittanica (in der neuesten 9. Aufl.); Lichtenberger, Encyclopédie des sciences religieuses; Pauly, Real-Encyklopädie der classischen Alterthumswissenschaft. Ein eigenes Organ besitzt die Religionsgeschichte seit 1880 in der Revue de l'histoire des religions (zuerst von M. Vernes, jetzt von J. Réville herausgegeben). Hier ist auch die Reihe der Hibbert Lectures 1878—1894 zu erwähnen und die an den vier schottischen Universitäten gehaltenen Gifford Lectures, worin die vier Bände von Max Müller, Natural, Physical, Anthropological, Psychological Religion.

Von den philosophischen Werken nennen wir nur Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion (2 Bde, 1832, 2. Aufl. 1840); O. Pfleiderer, Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage (2. Aufl. 1883—1884, in 2 Bdn); G. Ch. B. Pünjer, Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation (2 Bde, 1880—1883); die beiden Werke ergänzen einander: Pünjer giebt eine klare, objective Darstellung ohne Beurtheilung; ein „Grundriss der Religions-

philosophie", 1886 aus seinem Nachlass herausgegeben, enthält seine eigene Ansicht; PFLEIDERER strebt darnach, den geschichtlichen Stoff in „genetisch-speculativer" Darstellung begrifflich zu ordnen. Ferner: E. VON HARTMANN, Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung (1882); L. W. E. RAUWENHOFF, Wysbegeerte van den Godsdienst (2 Bde, 1887, auch deutsch); J. CAIRD, An introduction to the philosophy of religion (1880); EDW. CAIRD, The evolution of religion (2 vol., 1893, Giff. Lect.); H. SIEBECK, Lehrbuch der Religionsphilosophie (1893). Wenden wir uns nun zur Geschichte. Die älteren Sammelwerke von MEINERS (1806), B. CONSTANT (1824), DE WETTE (1827), WUTTKE (1852) u. A., auch die gedankenreichen Arbeiten von C. C. J. VON BUNSEN, Gott in der Geschichte (3 Bde, 1857) und J. P. TROTTEL, Le génie des civilisations (2 vol., 1862) enthalten veraltetes Material. Es giebt annoch nur sehr wenige Arbeiten, welche zur Einführung in das Studium der Religionsgeschichte wirklich empfehlenswerth sind. Diese sind: F. MAX MÜLLER, Introduction to the science of religion (1873), auch deutsch; C. P. TIELE, Geschiedenis van den godsdienst tot aan de heerschappy der wereldgodsdiensten (zuerst 1876, später in mehreren Uebersetzungen, namentlich französischen, welche als neue verbesserte Auflagen zu betrachten sind); A. RÉVILLE, Prolégomènes de l'histoire des religions (1881); viel Gutes enthält auch J. FREEMAN-CLARKE, Ten great religions (2 vol. 1871—1883). Ferner kommen hier eine Anzahl von Skizzen, Abhandlungen, Vorträgen in Betracht; als besonders wichtig seien hier folgende Sammlungen genannt: F. MAX MÜLLER, Chips from a german workshop (4 vol., besonders vol. 1 und 2, seit 1867; deutsch: Essays); W. D. WITHNEY, Oriental and linguistic studies (2 series, 1873—1874); A. M. FAIRBAIRN, Studies in the philosophy of religion and history (1876); E. RENAN, Études d'histoire religieuse (3. éd. 1858), Nouvelles ét. d'hist. rel. (1884).

§ 1. Die Religionswissenschaft.

Die Religionswissenschaft ist eine neue Disciplin, welche erst seit den letzten Jahrzehnten sich selbständig entwickelt hat, zum Theil noch im Werden begriffen ist und um die Anerkennung ihrer Rechte kämpfen muss. Wohl liebt man es, Männer wie den indischen Kaiser Akbar oder den mohammedanischen Philosophen Averroes als Vorläufer dieser Studien zu betrachten, weil sie für das relative Recht mehrerer Religionen einen offenen Sinn hatten; allein ihre Religionsvergleichung war doch zu beschränkt, und ihr Interesse dabei zu wenig rein wissenschaftlich, um sie als solche anzuerkennen. Erst in der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts sind die Vorbedingungen zum Aufbau einer wirklichen Wissenschaft der Religion vorhanden. Dieser Vorbedingungen sind es drei. Die erste ist, dass die Religion als solche zum Gegenstand der philosophischen Erkenntniss gemacht wurde. Allerdings schloss auch die dogmatische Beschäftigung mit der christlichen Religion Elemente einer solchen Erkenntniss in sich, und kann man in gewissem Sinn von einer Religionsphilosophie z. B. der Reformatoren reden, aber es war doch erst die neuere Philosophie, welche das religiöse Verhältniss als solches, ohne Bezugnahme auf den Inhalt

der christlichen Offenbarung, zum Gegenstand philosophischen Studiums machte. Namentlich die Grundgedanken der Systeme KANT's und SCHLEIERMACHER's gehören zu den Grundsteinen der Religionsphilosophie. Als ihren Vater aber, dem keiner nach dieser Seite an Bedeutung gleich kommt, müssen wir HEGEL nennen, weil er zuerst den grossartigen Versuch durchgeführt hat, alle Seiten des Problems der Religion (die metaphysische, psychologische und historische) in ihrem Zusammenhang aufzufassen, und den Einklang zwischem dem Begriff und der Erscheinung der Religion zur Anschauung zu bringen. Dadurch hat er der Religionswissenschaft ihre Aufgabe endgültig gestellt, und diesem Verdienst gegenüber erscheinen die vielen Lücken und Mängel seiner Vorlesungen über Religionsphilosophie, welche er zwischen 1821 und 1831 wiederholt hielt, von untergeordneter Bedeutung.

Als zweite Vorbedingung für die Entstehung der Religionswissenschaft gilt uns die Erweiterung des historischen Gesichtskreises. An die Stelle der politischen Geschichte, oder besser neben dieselbe, tritt die Culturgeschichte, welche nicht bloss die Schicksale der Staaten, sondern die Einrichtung der Gesellschaft, die materiellen Fortschritte der Völker, die Entwickelung der Künste und Wissenschaften und die Geschichte der Meinungen in den Bereich ihrer Forschung zieht. Bereits im vorigen Jahrhundert wandten sich mehrere Männer diesen Studien zu: 1725 erschien vom Italiener VICO ein Buch über eine „Scienzia nuova", womit er ungefähr das meinte, was wir Völkerpsychologie nennen; 1756 VOLTAIRE's Essai sur les moeurs et l'esprit des nations; 1780 LESSING's Erziehung des Menschengeschlechts, worauf 1784 HERDER's Ideen zur Geschichte der Menschheit folgten: lauter wichtige Data für die Entwickelung von Studien, welchen unser Zeitalter fast übertriebene und zu ausschliessliche Aufmerksamkeit zuwendet. Namentlich seit der Erscheinung von BUCKLE's Meisterwerk (History of Civilization in England, 1858) haben sogenannte Culturhistoriker manchen Unfug getrieben, und es ist vollkommen gerechtfertigt, wenn die Koryphäen der Geschichtschreibung, wie L. VON RANKE, dem gegenüber die Bedeutung der politischen Geschichte betonen. Dennoch bleibt die Culturgeschichte eine unschätzbare Errungenschaft; sie ist der Religionswissenschaft unentbehrlich, weil sie den Zusammenhang der Religion mit anderen Seiten des Lebens aufdeckt.

Allein diese Rahmen wären ziemlich unnütz, wenn nicht das Material vorhanden wäre, um sie gehörig auszufüllen. In der Herbeischaffung und Bearbeitung neuen Materials, von dessen Reichhaltigkeit man früher kaum eine Ahnung hatte, liegt die grosse Leistung unseres

Zeitalters. Ihre Blüthe verdankt die Religionswissenschaft den Entdeckungen und Fortschritten auf den Gebieten der Linguistik, der Philologie, der Ethnographie, der Mythologie, der Folklore. Durch das vergleichende Studium der Sprachen sind die Völkerverwandtschaften an's Licht gezogen worden, womit eines der Hauptmittel gegeben war, um zu einer Gruppirung der Menschheit zu gelangen. Die Philologie hat Denkmäler in bisher völlig unbekannten Sprachen entziffert und ist soweit fortgeschritten, dass sie uns die Schriften der alten Völker des Orients in classischen Ausgaben und immer zuverlässigeren Uebersetzungen vorlegt. Die Ueberbleibsel der alten Civilisationen, Jahrhunderte lang unter Schutt vergraben, sind nicht bloss am Nil und in Mesopotamien zu Tage gefördert, und Inschriften so ziemlich überall gesammelt und erklärt worden. Die wilden Stämme, mit denen die politische Geschichte sich gar nicht beschäftigt, und von denen die meisten früher gänzlich unbekannt waren, sind durch die Mittheilungen vieler wissenschaftlich gebildeten Reisenden und Missionare in unseren Gesichtskreis getreten. Das Leben der alten und neueren Culturvölker wird nicht bloss in seinen höheren Schichten und litterarischen Leistungen, sondern auch in seinen volksthümlichen Aeusserungen, in Sitte, Brauch und Aberglaube erforscht. Alle diese Studien tragen die Steine herbei, deren die Religionswissenschaft zu ihrem Aufbau bedarf.

Niemand hat grössere Ansprüche darauf, als erster Urheber dieses Baues zu gelten, als F. Max Müller, der anerkannte Meisterschaft in einem bestimmten Zweig dieser Studien mit vielseitiger Kenntniss der anderen Theile, gediegene Gelehrsamkeit mit glänzender schriftstellerischer Begabung in sich vereinigt. Er zeichnete in seiner „Introduction“ der Religionswissenschaft ihre Wege und fasste in den Gifford Lectures seine Ergebnisse systematisch zusammen. Er war der erste, der weite Kreise von der Bedeutung dieser Wissenschaft überzeugte, und er wusste die besten Orientalisten Europas zu einem Unternehmen zu vereinigen, durch welches die „Sacred books of the East“ in Uebersetzungen zugänglich gemacht werden. Der Aufforderung sich der Religionswissenschaft zu widmen, leistete man in verschiedenen Ländern Folge, nirgends aber schneller als in den Niederlanden, wo Tiele seine volle Kraft dafür einsetzte und, unter mehreren anderen Werken, das erste Compendium veröffentlichte, das die Resultate der religionsgeschichtlichen Forschungen zusammenfasst, und wo im akademischen Lehrplan diesen Studien eine hervorragende Stellung eingeräumt ist. Auch in Paris, Brüssel, neuerdings in Rom hat man Lehrstühle für Religionswissenschaft errichtet, wenn auch nicht

überall ohne Widerspruch, theils von Seiten der Detailforscher und Philologen, welche meinen, eine so allgemeine Disciplin führe nothwendig zu schalem Dilettantismus, theils im Interesse des christlichen Glaubens, weil man fürchtet, diese Studien kämen nur dem Indifferentismus und dem Skepticismus zu Gute. Beide Einwürfe kann nur eine wirklich wissenschaftliche Behandlung des Stoffes entkräften. In England blühen diese Studien am meisten, ihre Resultate werden vorwiegend durch die jährlichen Lectures, deren viele an mehreren Orten gehalten werden, dem Publicum mitgetheilt. In Deutschland zählen die einzelnen Disciplinen, aus denen die Religionswissenschaft besteht, hervorragende Vertreter; allein Vorlesungen über das Ganze der Religionsgeschichte kamen an den Universitäten bis jetzt nur vereinzelt vor, so in Tübingen, wo sie während einer Reihe von Jahren von R. Roth gehalten wurden.

Die Religionswissenschaft hat die Erforschung der Religion, ihres Wesens und ihrer Erscheinungen zur Aufgabe. Sie gliedert sich also naturgemäss in Religionsphilosophie und Religionsgeschichte. Diese zwei Theile stehen in engstem Zusammenhang mit einander: die Philosophie wäre eitel und leer, wenn sie bei der begrifflichen Bestimmung der Idee der Religion den factisch vorliegenden Stoff aus den Augen liesse, und ebensowenig kann die Geschichte der Philosophie entbehren, weil nicht bloss die Ordnung und Beurtheilung der religiösen Phänomene, sondern schon die Erklärung, dass ein Phänomen religiöser Natur sei, durch eine, sei es auch vorläufige, Erfassung des Wesens der Religion bedingt ist. Die Religionsgeschichte giebt zwar auch die Beschreibung der Religionen der wilden Stämme, der sogenannten Naturvölker, d. h. derjenigen Theile der Menschheit, die kein geschichtliches Leben führen; ihr Hauptgegenstand aber ist die historische Entwickelung der Religionen der Culturvölker. Die Zusammenfassung und Gruppirung der verschiedenen religiösen Erscheinungen (die religiöse Phänomenologie) bildet den Uebergang der Religionsgeschichte zur Religionsphilosophie. Diese erörtert die Religion nach ihrer subjectiven und nach ihrer objectiven Seite, enthält also einen psychologischen und einen metaphysischen Theil. Das gegenwärtige Lehrbuch hat sich nur mit der historischen Hälfte dieses Schemas zu befassen.

Es scheint freilich geboten eine Definition der Religion der Darstellung zu Grunde zu legen. Allein eine solche ist ohne eingehende philosophische Rechtfertigung ziemlich werthlos. Ebensowenig wie man es dem Verfasser einer Weltgeschichte zur Pflicht macht, seine philosophischen Ideen und Anschauungen zu erörtern, ebensowenig ist dies dem Religionshistoriker zuzumuthen. Für diese

Seite verweisen wir auf das, ebenfalls dieser Sammlung angehörige, treffliche Lehrbuch H. SIEBECK's, namentlich auf den Abschnitt über die Stellung der Religion im Culturleben.

Eine ziemlich müssige, aber oft ventilirte Frage wollen wir hier noch kurz berühren. Sie betrifft das Verhältniss zwischen der Religionswissenschaft und der christlichen Theologie.

Manche wollen der allgemeinen Religionswissenschaft eine untergeordnete Stelle in der Encyklopädie der Theologie anweisen, als Einleitung entweder des historischen oder des systematischen Theils. Dabei kommt aber nur eine Art von Theologia gentilis, oder eine Modification des dogmatischen Locus de Religione zu Stande, wenn nicht gar die ganze Religionswissenschaft, als Wissenschaft der Abgötterei, der Theologie, welche die wahre Religion zum Object hat, antithetisch gegenüber gestellt wird. Andere kehren das Verhältniss um und wollen die christliche Theologie nur als Untertheil der Religionswissenschaft gelten lassen. Wiewohl dies formell ganz richtig ist, kann doch die Theologie sich hierzu schwerlich bequemen; denn auch wenn sie nicht reactionär, sondern in protestantischer Freiheit arbeitet, wird sie doch den Charakter der biblischen und kirchlichen Disciplinen, woraus ihre Encyklopädie zum grössten Theil besteht, nicht ohne Selbstauflösung preisgeben können. Die Wissenschaft der Religion und die der christlichen Religion gehen also ihre eigenen Wege und verfolgen ihre eigenen Zwecke. Freilich müssen sie einander gegenseitig fördern. Namentlich für den Theologen ist die Beschäftigung mit der Religionswissenschaft von grosser Bedeutung. Der bekannte Spruch, den MAX MÜLLER auch auf die Religionen bezieht: „Wer eine kennt, kennt keine", mag sie überschätzen; allein richtig ist, dass das durch vergleichende Studien der Religionen geschärfte Auge die religiöse Idee des Christenthums besser fassen wird, dass die Geschichte des Christenthums nur dann recht zu verstehen ist, wenn man auch die nichtchristlichen Religionen, aus denen es so viel entlehnt, oder mit denen es feindlich zusammenstiess, kennt, und endlich, dass die Missionskunde diese Kenntniss durchaus nicht entbehren kann.

§ 2. Eintheilung und einige Hauptformen der Religion.

Litteratur. H. PARET, Ueber die Eintheilung der Religionen (Theol. Stud. u. Krit. 1855); C. P. TIELE, Religions (Enc. Br.); A. KUENEN, Hb. Lect. 1882 (on national religions and universal religions). Siehe im Uebrigen die allgemeinen Werke.

Zu den Hauptformen: E. B. TYLOR, Primitive culture (1872, 3e ed. 1894, 2 vol., auch deutsch); H. SPENCER, The principles of sociology (2 vol., 1876—1882); G. ROSKOFF, Das Religionswesen der rohesten Naturvölker (1880); J. G. FRAZER,

Totemism (Enc. Br.); Fr. Schultze, Der Fetischismus (1871, wobei Max Müller's Hibb. Lect. 1878); J. Lubbock, The origin of Civilization and the primitive condition of man (1870).

Es ist äusserst schwierig, zu einer auch nur annähernd befriedigenden Classification der Religionen zu gelangen. Die Eintheilung kann nur nach den wesentlichen Merkmalen derselben geschehen, aber was dem Einen als wesentlich gilt, hat für den Anderen nur untergeordnete Bedeutung, und man läuft immer Gefahr, Gleichartiges zu trennen, Ungleichartiges zusammenzufügen. Dennoch werden immer neue Versuche gemacht, eine methodische Eintheilung der Religionen zu finden. Wir müssen vor Allem die Bedeutung eines solchen Schemas im Allgemeinen behandeln.

Auch hier ist es wieder Hegel, welcher die Frage auf eine Weise gelöst hat, die noch jetzt die Forschung beherrscht. Von der Eintheilung, die er vorträgt, sagt er: „Sie muss nicht bloss im subjectiven Sinn genommen werden, sondern es ist die nothwendige Eintheilung im objectiven Sinn der Natur des Geistes.“ Sie enthält „die Grundbestimmungen, die die Momente der Entwickelung des Begriffs und zugleich der concreten Entwickelung sind“. Hiermit ist ein Doppeltes ausgesagt. Einmal dass die Eintheilung die Zergliederung des Begriffs giebt, das Wesen der Religion in ihrer Einheit und in ihrer Vielseitigkeit zur Anschauung bringt. Zugleich aber sind die Abschnitte der Eintheilung Stufen im Entwickelungsgang; die Religion durchläuft den Process vom Niederen zum Höheren, wofür die verschiedenen Lebensalter eine viel gebrauchte Analogie bieten. Diese zwei Anforderungen nun werden seit Hegel von den Meisten, entweder zusammen oder einzeln, an das Schema der Eintheilung der Religionen gestellt. Allein der Meinung des Meisters, dass eine Eintheilung gefunden sei, die allen Ansprüchen vollkommen genüge, huldigt kaum Einer mehr, wenn auch fast alle neuere Schemata den Einfluss des Hegel'schen verrathen, und mehrere, wie die von Pfleiderer und von Edw. Caird kaum etwas anderes sind als eine neuere Form der Hegel'schen Eintheilung. Jedenfalls also hat die Frage nach der Eintheilung der Religionen eine grosse philosophische Bedeutung. Es genügt dabei nicht, wie für eine durchsichtige Behandlung erwünscht wäre, das örtlich und zeitlich Naheliegende zusammenzufügen; eine wirklich wissenschaftliche Classification muss in den wesentlichen Merkmalen des religiösen Processes ihren Grund haben. Wir wollen die wichtigsten Versuche in dieser Richtung beurtheilen.

Es giebt genealogische und morphologische Classificationen der Religionen. Die genealogischen Eintheilungen beruhen auf der

Sprachwissenschaft, welche namentlich die indogermanische und die semitische, aber auch andere Völkerfamilien in ihrer Einheit nachweist. Allein für eine wissenschaftliche Erkenntniss der Religionen ist dieses Eintheilungsprincip ungenügend. Innerhalb derselben Sprachfamilie kommen sehr verschiedenartige Religionen vor, und die charakteristischen Merkmale, welche man einer solchen genealogischen Religionsgruppe beilegt, sind doch sehr schwankende und allgemeine. Andererseits sind bei den sogenannten niederen Rassen die Religionen so gleichartig, dass eine genealogische Eintheilung hier Aehnliches ohne Grund sondert. Allein für eine historische Behandlung empfiehlt sich dennoch immer die genealogische Ordnung, weil nur dadurch die historischen Einflüsse und Beziehungen gehörig Berücksichtigung finden. Eine Behandlung der Religionsgeschichte nach dem anderen, dem morphologischen Princip geordnet, ist desshalb verwerflich, weil jede historische Religion im Laufe ihrer Entwickelung so verschiedene Phasen durchläuft, dass man nur mit zweifelhaftem und halbem Recht einer solchen Religion ihre feste Stellung anweisen kann.

Jede morphologische Classification gründet sich auf Werthurtheile; denn es ist wohl richtig, mit Paret zu fordern, dass die Eintheilung das religiöse und nicht ein anderweitiges Bewusstsein berücksichtigen soll; aber gerade die Bestimmung der religiösen Sphäre ist Sache des Werthurtheils. Dies geht schon aus den vielen Schemata, die in Vorschlag gebracht worden sind, hervor. M. Müller hat einige der gebräuchlichsten Eintheilungen einer scharfen Kritik unterworfen. Zuerst die in wahre und falsche, die aber kaum der Erwähnung werth ist. Dann die mehr wissenschaftliche in natürliche und geoffenbarte, worauf noch immer manche Theologen zurückgreifen, die aber nicht haltbar ist, weil eine „natürliche" Religion eine leere Abstraction ist, der keine Realität zu Grunde liegt, und weil eine Sphäre der Offenbarung sich gegen die der Natur nicht genau abgrenzen lässt. Auch die dritte der von M. Müller verworfenen Classificationen, die in volksthümliche und persönliche (entstandene und gestiftete) Religionen, genügt nicht, wenn auch u. A. Whitney sie noch in Schutz genommen hat; denn gewiss ist auch hier die Grenze fliessend: wer weiss, wie viele mächtige, wenn auch uns unbekannte Persönlichkeiten zur Bildung der sogenannten entstandenen Religionen beigetragen haben, und wie viel Allgemeines, Volksthümliches sich in der Arbeit der sogenannten Religionsstifter abspiegelt? Endlich ist auch die Classification in monotheistische und polytheistische Religionen unvollständig, theils weil auch sie Heterogenes zusammenfügt, theils weil diesen zwei Gruppen noch andere, dualistische, henotheistische und atheistische bei-

zuzählen wären. Dennoch kommen noch viele, u. A. Réville, auf diese Haupteintheilung in polytheistische und monotheistische Religionen zurück. Allein wie wichtig der Gottesbegriff auch sein mag, so kann er doch nicht ausschliesslich als Eintheilungsprincip gelten.

Ausser den vier besprochenen giebt es noch viele andere Classificationen. Nach sehr verschiedenen Gesichtspunkten werden die Haupt- oder Unterabtheilungen bestimmt: nach dem Ideengehalt, nach der Form der Lehre, nach dem Cultus, nach dem Charakter der Frömmigkeit, nach der Art des Gefühlslebens, nach den Gütern, welche angestrebt werden, nach dem Verhältniss der Religion zum Staat, zur Wissenschaft, Kunst, Sittlichkeit u. s. w. So giebt es mythologische und dogmatische Religionen; es giebt Religionen, in denen der Verstand, oder das Gefühl, oder der Wille vorherrscht (also rationalistische, ästhetische, ethische); worin das Gefühl ekstatisch oder besonnen, worin es mehr niedergedrückt oder gehoben ist; Religionen der getheilten oder der einheitlichen Sittlichkeit; die sich positiv oder negativ (asketisch) gegen die Welt verhalten; die sich mehr in der bildenden Kunst oder vorwiegend in der Musik äussern u. s. w. Unter all' diesen Eintheilungen sind aber keine so wichtig als die in particularistische und universalistische, und die in natürliche und sittliche Religionen.

Der Unterschied zwischen der Landesreligion und der Weltreligion scheint als Eintheilungsprincip zuerst von v. Drey[1] gebraucht worden zu sein. In der neueren Zeit hat es grossen Beifall gefunden. Die Thatsache, dass die meisten Religionen national begrenzt bleiben, während der Buddhismus, das Christenthum und der Islam sich unter den verschiedensten Rassen der Menschheit verbreiten, ist so wichtig, dass diese Gruppe der Weltreligionen sich wie von selbst von allen übrigen unterscheidet. Am eingehendsten hat Kuenen das Verhältniss der Weltreligionen zu den nationalen Religionen, aus denen jene hervorgegangen sind, erörtert. Allerdings mahnt uns auch bei dieser Eintheilung Manches zur Vorsicht. Zuerst ist auch sie nicht vollständig; von den nationalen Religionen sind bestimmt abzusondern die Stammesreligionen bei Stämmen, die noch nicht zu einem nationalen Leben gelangt sind, und die Religionen von religiösen Gemeinschaften, die nicht mehr durch nationale Verwandtschaft, sondern durch eine Lehre oder ein Gesetz verbunden sind. Auch ist in dieser Eintheilung der wichtige Unterschied zwischen national und territorial bestimmten Religionen gar nicht berücksichtigt. Aber auch bei der Gruppe der sogenannten Weltreligionen thun sich Schwierigkeiten kund. Der Universalismus kann entweder einfach factisch oder qualitativ verstanden werden. Im ersteren

[1] Tübinger Quartalschrift 1827.

Falle ist damit bloss die unläugbare Thatsache der grossen Ausbreitung der drei genannten Religionen gemeint, wobei aber daran zu erinnern wäre, dass auch die religiösen Gemeinschaften, die das nationale Band mehr oder weniger gelockert haben, in verschiedenem Grade missioniren: das Judenthum hat seine Proselyten und der Brahmanismus seine Anhänger ausserhalb der Grenzen Indiens und des indischen Volkes. Fasst man aber den Universalismus vorwiegend als ein wesentliches Merkmal, als eine Qualität auf, dann kann es nur e i n e wirkliche Weltreligion geben, sei es, dass eine solche schon vorhanden, aber noch nicht völlig ausgewachsen, sei es, dass sie, etwa aus der Mischung verschiedener vorhandenen Religionen, noch von der Zukunft zu erwarten wäre. Aber auch relativ verstanden sind die drei Religionen der betreffenden Gruppe, was ihre Freiheit von nationaler Begrenzung und ihr Vermögen der Anpassung an verschiedene Bedürfnisse und Zustände betrifft, einander sehr ungleich. Diese Ungleichheit ist von KUENEN, der sogar mit Rücksicht darauf den Islam nicht unter die Weltreligionen zählt, überzeugend nachgewiesen worden. Die Bedenken gegen diese Classification sind so kräftig, dass TIELE, der sie früher immer gehandhabt hat, jetzt den Namen Weltreligion ganz preisgiebt und den Gegensatz von national und universal nur noch als untergeordnetes Eintheilungsprincip gelten lässt. Seine Haupteintheilung entlehnt er jetzt dem Gegensatz von natürlich und sittlich.

Hiermit haben wir die Classification berührt, welche weitaus die grösste Bedeutung hat. Freilich wird sie auf sehr verschiedene Arten durchgeführt. Der Gegensatz wird bestimmt entweder als natürlich und geistig, oder als natürlich und sittlich. Das erstere that HEGEL, als er die drei Stufen der Religion (die natürliche Religion, die Kunstreligion und die absolute Religion) als den nothwendigen Process des menschlichen Geistes begreifen lehrte. Der Mensch in seiner Unmittelbarkeit ist in den Banden des Natürlichen und Sinnlichen befangen; er erhebt sich über diese Sphäre und gelangt zur Behauptung seiner freien Subjectivität; endlich wird der Gegensatz aufgehoben in der vollendeten oder absoluten Religion, worin der Begriff sich erst realisirt. Dies correspondirt mit den drei Stufen: Weltbewusstsein, Selbstbewusstsein, Gottesbewusstsein bei EDW. CAIRD. Wie eng nun dieses Schema mit der HEGEL'schen Philosophie zusammenhängt, so ist doch der Grundgedanke, die Unterscheidung der naturbestimmten und der geistigen Religion von Vielen in verschiedener Form aufgefasst worden, so von ASMUS, SCHARLING, v. HARTMANN u. A. TIELE stellt nun der natürlichen Religion die ethische gegenüber, je nachdem die Götter als Naturwesen aufgefasst werden, oder sittliche Ideen die Religion

beherrschen. Diese ethische Bestimmung durchführend, hat neuerdings H. Siebeck die Entwickelung in den drei Stufen beschrieben: Naturreligion, Moralitätsreligion, Erlösungsreligion.

Haben wir hier die Principien, welche den Classificationen zu Grunde liegen, nur im Allgemeinen besprochen, so ist es erwünscht, dass einige der wichtigsten Schemata vollständig vorgeführt werden. Wir geben die von Hegel, v. Hartmann, Tiele und Siebeck.

Hegel.

I. Die Naturreligion.
  1. Die unmittelbare Religion (Zauberei).
  2. Die Entzweiung des Bewusstseins in Sich. Religionen der Substanz.
    a) Die Religion des Maasses (China).
    b) Die Religion der Phantasie (Brahmanismus).
    c) Die Religion des Insichseins (Buddhismus).
  3. Die Naturreligion im Uebergange zur Religion der Freiheit. Der Kampf der Subjectivität.
    a) Die Religion des Guten oder des Lichts (Persien).
    b) Die Religion des Schmerzes (Syrien).
    c) Die Religion des Räthsels (Aegypten).

II. Die Religion der geistigen Individualität.
  1. Die Religion der Erhabenheit (Juden).
  2. Die Religion der Schönheit (Griechen).
  3. Die Religion der Zweckmässigkeit oder des Verstandes (Römer).

III. Die absolute Religion (Christenthum).

von Hartmann.

I. Der Naturalismus.
  1. Der naturalistische Henotheismus.
  2. Die anthropoïde Vergeistigung des Henotheismus.
    a) Aesthetische Verfeinerung (Hellenen).
    b) Utilitaristische Säcularisirung (Römer).
    c) Tragisch-ethische Vertiefung (Germanen).
  3. Die theologische Systematisirung des Henotheismus.
    a) Der naturalistische Monismus (Aegypter).
    b) Der Seminaturalismus (Perser).

II. Der Supranaturalismus.
  1. Der abstracte Monismus oder die idealistische Erlösungsreligion.
    a) Der Akosmismus (Brahmanen).
    b) Der absolute Illusionismus (Buddhisten).

2. Der Theismus.
   a) Der primitive Monotheismus (Propheten).
   b) Die Gesetzesreligion oder Religion der Heteronomie (Mosaismus, Judenthum, Reformversuche, worunter der Islam).
   c) Die realistische Erlösungsreligion (Christenthum).

TIELE.

I. Naturreligionen.
1. Polyzoischer Naturalismus (hypothetisch).
2. Polydämonistisch-magische Religionen unter der Herrschaft des Animismus (Religionen der Wilden).
3. Geläuterte oder organisirte magische Religionen. Therianthropischer Polytheismus.
   a) Nicht organisirt (Religionen der Japaner, der Dravida, der Finnen und Esthen, der alten Araber, der alten Pelasger, der altitalischen Bevölkerungen, der Etrusker [?], der alten Slaven).
   b) Organisirt (Religionen der Halbculturvölker Amerikas, alte chinesische Reichsreligion, Religion der Aegypter).
4. Verehrung von Wesen in menschlicher Form, aber von übermenschlicher Macht und halbethischem Wesen. Anthropomorphischer Polytheismus. (Religionen der vedischen Inder, der alten Perser, der späteren Babylonier und Assyrer, der semitischen Culturvölker, der Kelten, Germanen, Hellenen, Griechen und Römer.)

II. Ethische Religionen. (Spiritualistisch-ethische Offenbarungsreligionen.)
1. Nationale nomistische (nomothetische) Religionsgemeinschaften. (Taoismus und Confucianismus, Brahmanismus, Jainismus, Mazdeismus, Mosaismus und Judaismus, die beiden letzteren schon Uebergang zu 2.)
2. Universalistische Religionsgemeinschaften. (Buddhismus, Christenthum; der Islam mit seinen particularistischen und nomistischen Bestandtheilen gehört nur halb hierzu)[1].

H. SIEBECK.

Naturreligion, R. der Weltbejahung ohne ethische Bestimmung (die Religionen unterhalb der Cultur).

Moralitätsreligion, in vielen Graden und Stufen (Mexikaner, Peruaner, Akkader, Chinesen, Aegypter, Inder, Perser, Germanen, Römer, die höchste Stufe bildet hier die griechische Religion).

[1] Diese Eintheilung ist nach brieflichen Mittheilungen TIELE's verbessert.

Den Uebergang der Moralitätsreligion zur Erlösungsreligion bildet das Judenthum.

Erlösungsreligion, einseitig im Sinne der Weltverneinung: der Buddhismus.

Positive Erlösungsreligion: das Christenthum.

Rückfall in die Moralitätsreligion: der Islam.

Wir verzichten darauf, eine religiöse Statistik zu geben, die doch noch mit zu viel unbekannten Grössen rechnet. Annähernd schätzt man die Menschheit auf 1400 Millionen, wovon dann ungefähr 30% Christen, 8½% Mohammedaner, ½% Juden, 35% Buddhisten, 9½% Brahmaverehrer, 16½% Fetischdiener wären; freilich hat man dabei die Chinesen und Japaner sämmtlich den Buddhisten zugezählt.

Nöthiger ist es, einige Hauptformen der Religion, denen wir öfter begegnen werden, im Voraus kurz zu beschreiben.

Zuerst ist das Wort Animismus zu erklären. Durch die biologischen Erscheinungen, namentlich Schlaf und Tod, hat der Mensch in sich selber ein anderes, vom Körper verschiedenes Wesen entdeckt, seine Seele. Diese Seele kann er sich nun nicht anders als materiell denken, freilich von einer feineren Materialität als der Körper; sie hat ihren Sitz im Puls, im Herzen, im Blut, im Athem, im Schatten, bisweilen denkt der Mensch sich auch, dass mehrere Seelen in seinem Körper hausen. Diese Seele nun kann den Körper verlassen, wieder zurückkehren, frei umherschweifen, sich in andere Körper einschleichen. Ebenso wie er selber beseelt ist, so denkt der Mensch sich auch andere Wesen, Thiere, Pflanzen, Naturerscheinungen, ja selbst Dinge als beseelt. Dieser Animismus oder Lehre der Seelen erweitert sich zum Geisterglauben; die Seelen werden Geister, nicht mehr an die einzelnen Wesen gebunden. Es ist klar, dass der Animismus mehr eine Art von philosophischer Lehre als eine Religionsform ist; aber er ist mit manchen religiösen Erscheinungen und Anschauungen enge verbunden. Er spielt in allen Religionen eine Rolle, vorherrschend freilich bei den niederen Rassen. Auf die hohe Bedeutung des Animismus hat vor allen Tylor hingewiesen, der so ziemlich die ganze Religion und Cultur aus den rohen Anfängen der Wilden und ihren animistischen Anschauungen ableitet. Dies ist bei vielen Forschern zu einer Art von Axiom geworden: überall wittern sie Animismus, der höchstens in der positivistischen Philosophie und im Buddhismus principiell überwunden wäre. Hiergegen ist anzuführen, dass keine Religion aus unvermischtem Animismus besteht, und dass es nicht einleuchtet, wie z. B. der Naturdienst auf lauter Animismus zurück-

zuführen ist. Der Animismus, vielfach mit magischen Verrichtungen zusammenhängend, schliesst im Allgemeinen sittliche Gedanken und Motive aus, er bewirkt nur Furcht und weckt nur egoistische Interessen.

Nahe mit dem Animismus verwandt ist der Fetischismus, der früher wohl bei Manchen als die ursprüngliche Religionsform galt, nach Tylor's Werk aber den Platz dem weiteren Begriff Animismus hat räumen müssen. Durch das Buch eines geistvollen französischen Juristen, C. de Brosses, Du culte des dieux fétiches (1760) wurde zuerst die allgemeine Aufmerksamkeit auf den Fetischismus gelenkt. Das Wort war freilich schon ein Jahrhundert früher (1673) dem dänischen Missionar W. J. Müller bekannt, ja es kommt bereits in mehreren Reisebeschreibungen aus dem Anfang des 17. Jahrhunderts vor. Es ist das portugiesische Feitico (Zauber, bezauberte Sache), abzuleiten nicht von Fatum, aber von factitius (chose fée). Diese Bezeichnung galt in erster Linie für die Erscheinungen, welche man bei den Negern der Westküste Afrikas beobachtete, aber schon de Brosses verglich diese mit Zügen der altägyptischen Religion, und so hat der Name Fetischismus eine allgemeine Bedeutung erhalten, ja Comte hat ihn sogar für die unterste Stufe der religiösen Entwickelung gebraucht. Der Fetisch wird meistens als der sinnliche Gegenstand definirt, — der Klotz oder Stein, der Object religiöser Verehrung ist. Dagegen wollen andere den Fetisch als Zaubermittel betrachtet wissen; er sei nicht Object der Verehrung, sondern „Mittel, wodurch man sich mit der Gottheit in nähere Verbindung setzt, welchem göttliche Kräfte einwohnen“ (so Lubbock, Happel u. A.). Die Sache verhält sich wohl so, dass zwischen demjenigen, was wir begrifflich trennen, das Bewusstsein des Wilden keinen Unterschied macht; die Fetische sind ihm ebenso sehr Objecte religiöser Verehrung als Zaubermittel: für beide Gedanken, wie für ihre enge Verbindung, sind die Belege zahlreich. Wir dürfen allerdings den verworrenen Zustand des wilden Bewusstseins nicht als Vorwand nehmen, die betreffende Sache im Unklaren zu lassen, sondern wir müssen soviel wie möglich die Idee zu bestimmen suchen. Wird nun auch ein Fetisch sehr oft zu magischen Zwecken verwendet, so unterscheidet sich doch das betreffende Object von blossen Zaubermitteln dadurch, dass es selbst anthropopathisch aufgefasst und in der Regel religiös verehrt wird.

Fliessend ist der Unterschied zwischen Fetisch und Idol. Beiden wird der verehrte Geist, dessen Hilfe man sucht, als eingekörpert gedacht; aber während der Fetisch meist ein zufällig gefundener, roher Gegenstand ist, so hat das Idol irgend eine Bearbeitung von Menschenhand erfahren. Ein geringer Ritz, ein paar Farbenstriche machen den Fetisch zum Idol.

Den Fetischismus hat SCHULTZE aus vier Schritten erklärt, welche das Bewusstsein des Wilden macht. Zuerst die bei einem engen Vorstellungskreis sehr erklärliche Ueberschätzung auch kleiner und unbedeutender Objecte, die der Wilde mit Verwunderung wahrnimmt, dann die anthropopathische Auffassung dieser Objecte als lebendig, fühlend und wollend, drittens ihre causale Verknüpfung mit glücklichen oder unheilvollen Ereignissen und Erfahrungen, endlich die Meinung, dass diese Objecte religiöse Verehrung erheischen. So ist der Geist, der dem Fetisch innewohnt, nicht die diesem Object zugehörige Seele oder Lebenskraft, sondern ein mit diesem Object verbundener, darin eingekörperter Geist. Aus dem Obigen geht hervor, dass der Definition des Fetischismus als der religiösen Verehrung sinnlicher Gegenstände mehrere ergänzende Bemerkungen hinzuzufügen sind. Nicht jede Verehrung sinnlicher Gegenstände kann man Fetischismus nennen, sonst würde ja der ganze Naturdienst dazu gehören, sondern nur die, welche mit Zauberei verbunden ist. Auch nicht alles Wahrnehmbare gilt uns als Fetisch, sondern nur die einzelnen, wir möchten sagen zufälligen, Objecte, auf welche die Aufmerksamkeit fällt. Gegen SCHULTZE möchten wir die Himmelskörper davon ausschliessen und bloss irdische Objecte als Fetische betrachten, aber mit SCHULTZE anerkennen, dass der Mensch aufhört, Fetischdiener zu sein, sobald er den Geist von dem materiellen Object unterscheidet. Auch so gefasst, bleibt der Begriff noch weit genug: es giebt Fetische einzelner Personen, Familien, Dörfer, Staaten, grosse bleibende Fetische, und andere, mehr zufällige, die nur kurze Zeit und zu einem bestimmten Zweck verehrt werden. Einiges darüber holen wir noch später, bei der Beschreibung der Neger, nach.

Auf eine nähere Charakterisirung der polytheistischen und monotheistischen Religionen der Culturvölker lassen wir uns hier nicht ein. Nur das sei bemerkt, dass diese Bezeichnungen im religiösen Sinn zu nehmen, also nicht zu verwechseln sind mit philosophischen Systemen. Obgleich der Polytheismus bald dualistische, bald pantheistische und der Monotheismus monistische Voraussetzungen bekundet, so sind doch der Polytheismus und der Monotheismus keine blossen Weltanschauungen, sondern Religionsformen. Diese nun sind nicht allein durch den Gegensatz der Vielheit und der Einheit im numerischen Sinn charakterisirt: poly — und mono — deuten in dieser Zusammensetzung keine blossen Zahlen, sondern Qualitäten an. Die Götter des Polytheismus sind die vielen innerweltlichen Wesen, welche die göttlichen Kräfte und Wirkungen in der Welt persönlich darstellen; hier haben wir die reiche, dichterische Entwickelung der Mythologie. Der

eine Gott des Monotheismus ist der geistige und überweltliche. Daher bezeichne man auch nicht die Ansätze zu einer monarchischen Auffassung des Götterstaates, oder zur Monolatrie, oder zu einer begrifflichen Einheit des göttlichen Wesens, Ansätze, die vielfach bei den Völkern aufzuweisen sind, als Monotheismus. Wahrhaft monotheistisch ist nur die jüdische Religion mit ihren beiden Töchtern, der christlichen und der mohammedanischen.

Endlich wollen wir noch ein neuerdings sehr beliebtes Wort prüfen: Henotheismus. Wenn nicht das Wort, so stammt doch der Gedanke von SCHELLING, der einen relativen Monotheismus als Princip der ursprünglichen Einheit der Menschheit annahm. Dieser relative Monotheismus erkennt nur e i n e n Gott an, aber diese Einheit ist zufällig, nicht wesentlich: dem einen kann sich ein zweiter anreihen, wie auf der anderen Seite dieser relative Monotheismus sich zum reinen ausbilden kann. In diesem ersten Stadium liegt also der Anfangspunkt der weiteren Entwickelung, sowohl zum Polytheismus als zum Monotheismus[1]. Hat diese Construction nirgends in der Geschichte einen Anhaltspunkt, so verhält es sich anders mit der Ansicht M. MÜLLER's, welcher gerade für eine bestimmte, historische Form der Religion den Namen Henotheismus (oder Kathenotheismus) anwendet. Es ist die Religion der Hymnen des Rig-Veda, welche sich dadurch auszeichnet, dass bei der Anrufung die einzelne Gottheit ausschliesslich das Gemüth des Betenden erfüllt; ohne die Existenz anderer Götter zu läugnen, hat der Betende nur den einzelnen Gott, bald diesen, bald jenen, vor Augen; diesem schreibt er jedesmal alles Göttliche zu. Die Anbetung einzelner Götter („worship of single Gods") nun ist weder Polytheismus noch Monotheismus, sondern Henotheismus. Dagegen ist aber mit Recht erinnert worden, dass die Frömmigkeit überall (nicht bloss in den Rig-Vedahymnen) das Object, das sie verehrt, über Alles erhebt und ausschliesslich betont, wesshalb es nicht angehe, für diese Erscheinung eine besondere Classification zu machen[2]. Andere geben dem Begriff des Henotheismus eine weitere Anwendung und einen mehr philosophischen Inhalt. So VON HARTMANN, der allerdings den Henotheismus ungefähr im Sinne M. MÜLLER's fasst, aber ihn nicht zu einer besonderen Erscheinung macht, sondern als Ausgangspunkt der ganzen religiösen Entwickelung aufstellt. Ganz anders ASMUS, der die Religion der indogermanischen Völker als henotheistisch beschreibt, da sie

---

[1] SCHELLING, Einleitung in die Philosophie der Mythologie, Vorl. VI.

[2] M. MÜLLER, History of anc. sanskr. Litterature, p. 532, Chips I, Hb. Lect. VI., dagegen W. D. WHITNEY, Le prétendu hénothéisme du Veda (R. H. R. 1882 [II]).

in der Vielheit der göttlichen Personen eine Einheit des göttlichen Wesens erkennen. Wieder anders Pfleiderer, der unter Henotheismus den nationalen oder relativen Monotheismus versteht, der bei Israel die Vorstufe zum wahren Monotheismus wurde. So ist ersichtlich, dass ein fester Begriff mit dem Worte nicht verbunden ist, und dass auch keinerlei Bedürfniss darnach vorliegt. Da es also nur die Unklarkeit fördern kann, so wäre es erwünscht, das Wort Henotheismus ganz zu beseitigen.

Die Religionsgeschichte gliedert sich aber am Besten, wie schon oben bemerkt, nicht nach sachlichen Gesichtspunkten, sondern nach dem ethnographischen und historischen Zusammenhang der Völker. Wir begegnen zuerst mehreren Rassen, die kein eigentlich historisches Leben geführt haben, keine geordneten Zustände und zusammenhängende Anschauungen besitzen. Wir dürfen diese Wilden und Barbaren, die sogenannten Naturvölker, die keine eigene Litteratur haben und nur aus Berichten der Reisenden und Missionare bekannt sind, keineswegs von unserer Darstellung ausschliessen, da aus der niederen Culturstufe manche Erscheinungen bei den Culturvölkern erst recht verständlich werden. Wir betonen aber, dass jede Beschreibung ihrer Religionen mehr oder weniger den Charakter abgerissener und willkürlich gewählter Notizen trägt. Auf wirklich historischem Boden befinden wir uns erst bei den Culturvölkern, wo eine eigene Litteratur von der Entwickelung auch des religiösen Bewusstseins zeugt.

Die sogenannten Naturvölker.

Allgemeine Litteratur über die sogenannten Naturvölker. Hierzu gehört die geographische und die Missionslitteratur in ihrem weitesten Umfang: Zeitschriften, allgemeine Uebersichten, Reisebeschreibungen u. s. w. Für die Religionswissenschaft besonders ergiebig sind: Zeitschrift für Ethnologie, seit 1869 (Redact.: A. Bastian, R. Wartmann, R. Virchow, A. Voss); Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, 1869—1890 (Redact.: M. Lazarus, H. Steinthal); Internationales Archiv für Ethnographie seit 1888 (Red. J. D. E. Schmeltz).

Für die Anthropologie sind die Werke von Prichard, Darwin, Huxley, de Quatrefages besonders wichtig. Eine reiche Thätigkeit sowohl auf anthropologischem als auf ethnographischem Gebiet hat der vielgewanderte A. Bastian entwickelt, der sowohl in systematischen Arbeiten (Der Mensch in der Geschichte, 3 Bde, 1860, Grundzüge der Ethnologie, 1884) als in zahlreichen und ausführlichen Werken über einzelne Gebiete das reiche Material, das er in allen Welttheilen gesammelt, verarbeitet hat, leider aber in so abstrusem Stil und in so ungeordneter Massenhaftigkeit, dass seine Bücher mit wenigen Ausnahmen unlesbar sind. Anregend, wenn auch vielfach zum Widerspruch reizend, ist der erste, leider einzige Band von G. Gerland, Anthropologische Beiträge (1875); auch dessen Atlas der Ethnographie (1876) ist werthvoll. Von grossem Interesse sind die Sammlungen von R. Andree, Ethnographische Parallelen und Vergleiche (1878, 1889). Von den allgemeinen Uebersichten sind zu empfehlen: E. B. Tylor, Anthropology (1881); derselbe schrieb auch den Artikel Anthropology in Enc. Br.; O. Peschel, Völkerkunde (1874, die 6. Aufl. von 1885 ist nur wenig erweitert); auch die anderen Arbeiten dieses Verfassers über Erdkunde sind sehr ergiebig; Fr. Müller, Allgemeine Ethnographie (1873, 2. umgearb. Aufl. 1879); derselbe verfasste auch die Ethnographie für den anthropologischen Theil der Reise der österreichischen Fregatte Novara um die Erde (1868); Th. Achelis, Moderne Völkerkunde. Deren Entwicklung und Aufgaben (1896).

Von grösseren Werken ist G. Klemm, Allgemeine Culturgeschichte der Menschheit (10 Bde, 1843—1852) durch die zahlreichen Nachrichten aus Reisebeschreibungen, die es enthält, noch immer werthvoll. Klemm ist aber weit überholt durch Th. Waitz, Anthropologie der Naturvölker (6 Bde, 1859—1872; der erste Band: Ueber die Einheit des Menschengeschlechtes und den Naturzustand des Menschen, in 2. Aufl. 1876, VI[I] und VI nicht mehr von Waitz, sondern von G. Gerland), ein unentbehrliches Hauptwerk, mit reicher, wiewohl jetzt bei dem jährlichen Zuwachs schon etwas veralteter Litteratur; dem Material ist durchaus zu vertrauen, das Urtheil über religiöse Verhältnisse, namentlich bei

Waitz, jedoch nicht immer zutreffend. Den etwas wunderlichen Gedanken, das anthropologische und ethnographische Material, sowohl in Betreff der Wilden, als der alten und neuen Culturvölker, in Tabellenform zu bringen, hat H. Spencer gefasst und unter seiner Leitung und nach dem Schema seiner Philosophie ausführen lassen. Davon sind erschienen unter dem allgemeinen Titel Descriptive Sociology: 1. English by J. Collier; 2. Ancient Mexicans, Central Americans, Chibchas and ancient Peruvians by R. Scheppig; 3. Types of lowest races, Negritto Races and Malayo-Polynesian Races by D. Duncan; 4. African races by D. Duncan; 5. Asiatic races by D. Duncan; 6. American races by D. Duncan; 7. Hebrews and Phoenicians by R. Scheppig; 8. French by J. Collier. Obgleich das Material nicht immer aus den besten Quellen zusammengebracht und durchaus nach doctrinären Gesichtspunkten geordnet ist, so wird man doch, namentlich von den Sammlungen Duncan's, mit Nutzen, aber immer vorsichtig, Gebrauch machen können. Eine angenehm geschriebene und gediegene Uebersicht über die Religionen der Wilden giebt A. Réville, Les religions des peuples non civilisés (2 vol., 1883), wo man die besten Quellen angeführt und gebraucht findet. Im Dienste der katholischen Polemik gegen die Entwicklungslehre, mit interessantem Material, schrieb W. Schneider, Die Naturvölker; Missverständnisse, Missdeutungen und Misshandlungen (2 Bde, 1885—1886).

§ 3. Die Völker Afrikas.

Litteratur. Eine reiche Bibliographie bis 1859 bei Waitz II. Die Geschichte der neueren Forschung beschrieb Ed. Schauenburg, Reisen in Central-Afrika von Mungo Park bis auf Dr. Barth und Dr. Vogel (2 Bde, 1865), und übersichtlich C. M. Kan, der auch die Bibliographie der holländischen Werke sammelte. Zahlreiche Reisebeschreibungen und Missionsberichte liefern ein reiches Material. Wir erwähnen wenigstens die Namen der vornehmsten Entdecker und Sammler: Baker, Barth, Burton (Ost-Afrika), Caillié (Tumbuktu), Cameron (Across Africa), du Chaillu, Hanoteau und Letourneux (Kabylie), Klunzinger (Oberägypten), Livingstone, Moffat, Mungo Park (Inner-Afrika), Rohlfs, Schweinfurth, Soleillet, Speke (Nilquellen), Stanley (Mittel-Afrika), Vogel (seine Reisen beschrieben von H. Wagner). Freilich ist der Werth des ethnographischen und religionsgeschichtlichen Materials in diesen Werken sehr verschieden. Eine Uebersicht über sämmtliche Sprachen dieses Welttheils gab R. N. Cust, A sketch of the modern languages of Africa (2 vol. 1883). Auch die Forschungen von W. H. J. Bleek über die südafrikanischen Sprachen haben grossen Werth.

Als übersichtliche, aber auf selbständigen Forschungen beruhende ethnographische Schilderung empfehlen wir R. Hartmann, Die Völker Afrikas (1879), derselbe gab eine ausführliche Darstellung: Die Nigritier (I, 1876). Von den Schriften, welche für die Religionsgeschichte besonders interessant sind, nennen wir: W. Bosman, Nauwkeurige beschrijving van de Guinese Goud-Tand-en Slavekust (3. ed. 1737); A. Bastian, Ein Besuch in San-Salvador (1859, die Schrift bildet eine günstige Ausnahme von dem gewöhnlichen Stil des Verfassers, sie liegt den meisten Erörterungen Fr. Schultze's über den Fetischismus zu Grunde); B. Cruickshank, Achtzehnjähriger Aufenthalt auf der Goldküste (1834); J. L. Wilson, Western Africa, its history, condition and prospects (1856); A. H. Post, Afrikanische Jurisprudenz. Ethnologisch-juristische Beiträge zur Kenntniss der einheimischen Rechte Afrikas (1887); A. B. Ellis, The Tshi-speaking peoples of the Goldcoast of West Africa (1888); J. Macdonald, Religion and myth (1893,

eine durch FRAZER's Golden bough angeregte reiche Sammlung von afrikanischen religiösen Sitten und Ceremonien).

Für Süd-Afrika ist das Hauptwerk: G. FRITSCH, Die Eingeborenen Süd-Afrikas (1872). Ausserdem für die Religion interessant: CASALIS, Les Bassoutos (1859, von einem Missionar, der 23 Jahre unter ihnen lebte): TH. HAHN, Tsuni'-Goam, the supreme Being of the Khoi-khoi (1882); CALLAWAY, The religious System of the Amazulu (1868—1872 in 4 Heften erschienen, 1884 wieder abgedruckt durch Folklore Soc.).

Auch über Madagascar giebt es bereits eine reiche Litteratur von J. SIBREE bibliographisch gesammelt.

Die Völkermenge Afrikas bereitet den Ethnographen manche Schwierigkeiten. Selbst abgesehen von den vielen fremden Einwanderungen und Eroberungen von der ältesten bis zur neuesten Zeit, wodurch die Afrikaner in den Weltverkehr hineingezogen worden sind, ist die Frage nach der ursprünglichen Verwandtschaft der Völker dieses Welttheils mit anderen Familien und Rassen eine höchst verwickelte. Auch unter einander zeigen die Völkerschaften Afrikas so viel Verschiedenheit, dass manche Forscher auf diesem Continent wohl fünf bis sechs Rassen annehmen. Die libyschen Bevölkerungen der Nordküste, die Aegypter und Aethiopier rechnet man zur mittelländischen Rasse, innerhalb welcher sie die mit den Semiten am nächsten verwandte hamitische Familie bilden. Andererseits aber hat man wieder Spuren einer ursprünglichen Verwandtschaft der nordafrikanischen Berber mit den Basken zu finden geglaubt. Südlich von dieser hamitischen Gruppe wohnen am obern Nil die Nuba und dem Südrande der grossen Wüste entlang die Fula, welche zusammen eine besondere Rasse bilden. Die Mitte des Welttheils bis ungefähr zum 20 ° südl. Breite haben die eigentlichen Neger inne. Der Süden wird wieder von zwei bis drei Rassen bewohnt, den Kaffern, Hottentotten und Buschmännern. Diese letzteren hält man entweder für degenerirte Hottentotten, oder man betrachtet sie, zusammen mit zersprengten Zwergvölkern Mittelafrikas, als eine besondere Menschenart, vielleicht Reste einer uralten Bevölkerung.

Diese Eintheilung ist aber durchaus noch nicht als ein fest erworbenes Resultat der Wissenschaft zu betrachten. Namentlich ist die Herkunft der alten Aegypter unsicher. Alle Aegyptologen rechnen die Aegypter zur mittelländischen Rasse; höchstens räumen einige ein, dass die Cultur des alten Pharaonenreichs aus einer Mischung afrikanischen und semitischen Blutes hervorgegangen sei. Ob man aber dem alten Herodot ganz Unrecht geben und jeden Zusammenhang zwischen den Aegyptern und den Völkern des inneren Afrika läugnen darf, ist doch die Frage. Die Sprache kann hier nicht endgültig

entscheiden; sie weist allerdings nach Asien hin. Die Charakterzüge, wodurch die alten Aegypter sich auszeichnen, sind auch solche, welche der Negerrasse nicht zukommen: Initiative, Originalität, Ausdauer. Hingegen sind aber Thierdienst (worauf schon de Brosses aufmerksam machte), Fetischismus, Todtencultus, Beschneidung gewichtige Momente, die auf Verwandtschaft der Aegypter- und der Negerrasse hindeuten. Ueberaus wichtig, wenn nicht geradezu entscheidend wären die Resultate der anatomischen Untersuchung der Mumien: diese sind aber noch nicht sicher gewonnen. Im Ganzen steht die Frage so, dass der Zusammenhang der alt-ägyptischen Cultur mit West-Asien die allerdings nicht unbedeutenden Spuren von Verwandtschaft mit den Negern überwiegt.

Die Einheit der afrikanischen Menschheit, welche schon Gerland, der auch Araber und Semiten darin aufnahm, behauptet hatte, wird gegenwärtig eifrig von R. Hartmann verfochten. Er will den „blauschwarzen, dicknackigen, schafwollbehaupteten Phantasienigger“ ganz aus der Anthropologie vertreiben und den „Nigritier“ an dessen Stelle setzen, der wohl in der Mitte des afrikanischen Welttheils am reinsten auftritt, aber doch von Norden bis Süden seine Verwandten hat. R. Hartmann beruft sich darauf, dass nirgends in Afrika scharfe Uebergänge die angeblich verschiedenen Rassen von einander trennen; die Berabra, Bedja u. A. im Norden, die Bantu im Süden zeigen mit den Nigritiern der Mitte auffallende Verwandtschaft; trennt man die Rassen von einander, so weiss man von manchen Stämmen nicht, ob man sie zu den Nubiern oder zu den Negern zählen muss. Die Frage ist gewiss noch nicht spruchreif. Die Hottentotten des Südens wegen ihrer gelben Hautfarbe, die Pygmäenstämme, die hier und dort versprengt sind, lassen sich noch schwer einreihen. Jedenfalls ist Afrika für eine ethnographische und religionsgeschichtliche Uebersicht passend in drei grosse Theile zerlegbar: den Süden, die Mitte, den Norden.

Den südlichen Theil Afrikas bewohnen im Osten die Kaffern, im Westen die Hottentotten, und, überall zurückgedrängt und unterjocht, die Buschmänner. Der Kaffername ist von den Portugiesen den arabischen Händlern entnommen, die mit diesem Wort (Kâfir) die Ungläubigen bezeichneten, selbst nennen sich diese Völker A-bantu, die Menschen. Gleichbedeutend ist der Name Koi-koin, mit dem die andere Familie sich benennt; den Schimpfnamen Hottentotten gaben ihnen holländische Colonisten wegen ihrer schnalzenden und gluchzenden, stotternd ausgestossenen Sprache. Die Buschmänner stehen körperlich und geistig viel niedriger, sie unterscheiden sich als Wilde von

den zwei anderen Gruppen, die vielmehr als Barbaren zu betrachten sind. Hottentotten und Kaffern sind Hirtenvölker, sie besitzen eine feste Stammesverfassung. Bei den Kaffern, die aus dem Norden eingewandert sein sollen, glaubt man sogar Spuren früherer Cultur und historische Erinnerungen an frühere Häuptlinge und Kriege zu finden. Ihre vornehmsten Stämme sind die Amaxosa, die Amazulu, die Bechuana (zu denen die Basuto gehören) und mehr im Westen die Ovaherero (oder Damara). Zu den Hottentotten gehören die Namaqua und Korana, während die Griqua und Bastardhottentotten aus Vermischung mit europäischem Blut entstanden sind.

Die religiösen Zustände dieser heidnischen Stämme sind so verworren und dürftig, dass die Behauptung mehrfach ausgesprochen worden ist, namentlich in Bezug auf die Kaffern, sie hätten gar keine Religion. Dies ist nun allerdings falsch; denn wir wissen bei allen diesen Völkern von vielen religiösen Riten und Vorstellungen. Wir kennen mehrere Namen, welche verschiedene Stämme ihren Gottheiten geben; bei den Hottentotten: Utixo, Tsui'goab, Heitsi-eibib; bei den Kaffern: Morimo, Umkulumkulu. Aber ob es Naturgötter oder Kobolde oder gestorbene grosse Zauberer oder Ahnen sind, wissen wir nicht. Tsui'goab hat Th. Hahn auf das Morgenroth, Réville auf den Mond gedeutet, auch Heitsi-eibib soll ein Mondgott sein. Diese Deutungen sind unsicher, wenn auch die Tänze, welche die Hottentotten bei Neu- und Vollmond halten, auf Mondcultus weisen. Mit grösserer Gewissheit kann man Umkulumkulu, den sehr grossen, als den Urahnen betrachten, der aus dem Urstamm (Andere übersetzen aus dem Röhricht) hervorgegangen ist. Der Todten- und Ahnencultus ist bei allen diesen Stämmen sehr verbreitet. Die Todten erscheinen, meistens in Thiergestalt, ihren Verwandten; die Sitte, dass jeder Vorübergehende an gewissen Stellen einen Stein hinwirft, wodurch die zahlreichen Steinhaufen entstehen, bezieht sich sehr wahrscheinlich auch auf Todtencult. Neben dem Gedanken, dass die Menschen von Bäumen herkommen, ist der einer Abstammung von Thieren im Zusammenhang mit Stammesverfassung und Speiseverboten (also Totemismus) für manche Stämme, wie die Damara, bezeugt. Dass diesen Stämmen die poetische Phantasie nicht ganz abgeht, ersieht man aus mehreren ihrer Mythen und Fabeln. So erzählen die Damara, wie der Mensch das Feuer fand, wodurch die wilden Thiere erschreckt entflohen, während die Hausthiere in der Gesellschaft des Menschen blieben. Dieser Stamm lässt auch ein heiliges Feuer durch Jungfrauen pflegen. Eigenthümlich ist die Geschichte vom Ursprung des Todes, welche man in Süd-Afrika in verschiedener Fassung erzählt. Bei den Hottentotten

ist es der Mond, der den Hasen als Boten zum Menschen schickt, um ihm zu sagen: Wie ich (der Mond) sterbe und wieder lebe, so wirst auch du (Mensch) sterben und wieder leben. Der Hase richtete aber seine Botschaft schlecht aus; wie der Mond sterbe, so werde auch der Mensch sterben und nicht auferstehen. Die Amazulu erzählen: Umkulumkulu sandte den Chamäleon zum Menschen mit der Nachricht, der Mensch werde nicht sterben; der Chamäleon aber zögerte auf dem Wege, und unterdessen hatte Umkulumkulu seine Meinung geändert und den Salamander nachgeschickt, um dem Menschen den Tod anzukündigen; der Salamander beeilte sich und brachte die verhängnissvolle Nachricht, noch ehe der Chamäleon angelangt war. In einem weit entfernten Welttheil haben die Fidschiinsulaner eine ähnliche Geschichte vom Ursprung des Todes. Die Religion der Hottentotten und Kaffern unterscheidet sich von der der Neger durch die Abwesenheit des Fetischismus. Seelen und Geistern werden Gaben dargebracht, aber eigentliche Fetische kommen nicht oder kaum vor. Wohl gebraucht man Amulette, und treten Zauberkünste aller Art sehr in den Vordergrund. Die Zauberer, die zugleich Aerzte und Wahrsager in einer Person sind, verfügen über allerlei geheime Macht. Die Art, wie sie sie üben, ist verschieden: manchmal bilden sie eine Körperschaft, in welche man durch Weihen aufgenommen wird, auch geschieht es oft, dass sie sich durch Gesang und Tanz in ekstatische Zustände versetzen müssen, um die Geister zu beschwören. Man erwartet von ihnen Heilung von Krankheiten, von Schlangenbissen, Sieg, Regen, Entdeckung und Beschwörung feindlichen Zaubers u. s. w. Im Bündniss mit den Häuptlingen haben sie dadurch eine fürchterliche Macht, sich an persönlichen Feinden zu rächen oder missliebige Personen zu beseitigen; sie selbst aber müssen es oft mit dem Leben büssen, wenn sie nicht leisten, was man von ihnen erwartet.

Unter die religiösen Handlungen rechnet man in Süd-Afrika, wie überhaupt in diesem Welttheil, allerlei Verstümmelungen: Ausstossen von Zähnen, das Opfer eines Fingergliedes der Wittwe, die sich wieder verheirathet, vor Allem die Beschneidung. Dieser letzteren unterliegen die Knaben im Alter der Pubertät; sie müssen sich dann eine gewisse Zeit strengen Regeln unterwerfen, um gleich darauf sich geschlechtlicher Zügellosigkeit hinzugeben. Im Allgemeinen kommen Ausschweifungen vielfach vor, auch wilde Tänze, so dass es vom neubekehrten Christen heisst: „Er tanzt nicht mehr“. Auch findet sich hier viel Ceremonielles: Tabu verschiedener Art, nämlich in Speiseverboten, im Verkehr zwischen Häuptlingen und Unterthanen, das Verlassen des Kraal, wo ein Todesfall eingetreten ist, die Absonderung Men-

struirender und der Wittwe während einer gewissen Zeit, die Frau darf nicht mit den Verwandten ihres Mannes reden u. s. w. In allen diesen Anschauungen und Sitten lässt sich dasjenige, was den einzelnen Gruppen eigenthümlich ist, schwer sondern. Kaffern und Hottentotten mögen wohl Manches von einander entlehnt haben.

Die eigentlichen Neger bewohnen die Mitte des Welttheils, aber die Grenze ihrer Wohnsitze ist weder im Norden noch im Süden scharf zu bestimmen. Auch zu einer ethnographischen Eintheilung fehlt es noch allzu sehr an sicheren Anhaltspunkten. Wir kennen manche Stämme in den Gegenden der grossen Seen und in den Stromgebieten des Zambesi und des Congo bisher zu wenig. Schon mehr wissen wir von den Völkerschaften, welche vom Senegal bis Darfur eine Reihe von mohammedanischen Staaten schufen, deren Geschichte uns zum Theil bekannt ist. In diesen Gegenden sind aber die politischen und ethnischen Verhältnisse sehr verwickelt. Die noch vor Kurzem nur von wenigen Europäern betretene Stadt Tumbuktu am oberen Niger soll ein Tummelplatz verschiedener Stämme sein, die sich den Besitz dieses wichtigen Emporiums untereinander streitig machen.

Die Negerrasse gehört durchaus nicht zu den wenig begabten Theilen der Menschheit. Der Neger hat im allgemeinen eine erregbare Phantasie, eine lebhafte Auffassung, ist sanguinisch, sinnlich, im Grunde gutmüthig und nur im Zorne grausam, sehr impulsiv, aber ohne Ausdauer oder feste Ziele. Man wirft den Negern Sinn für das Barocke und das Unzusammenhängende ihrer Gedanken vor; überhaupt fehlt ihnen die Energie, um ihre geistige Anlage zu bethätigen. Zu den Wilden gehören sie keineswegs. Sie bilden eine Reihe von Staaten, in welchen sich sogar Grossstädte finden. Grausame Kriege und Sklavenhandel zerrütten aber die socialen Zustände. Einen rührenden Beleg von dem Gefühl seiner Inferiorität dem Europäer gegenüber giebt der Neger in der Geschichte der zwei Brüder, wovon der älteste, der schwarze, die Wahl hatte zwischen dem Golde und dem Buche und sich das Gold erkor, wodurch der jüngere das Buch bekam, das ihn sehr klug und seinem schwarzen Bruder überlegen machte. Einen ähnlichen Mythus hatten amerikanische Rothhäute in Florida gebildet.

Die Negerländer sind die Heimath des Fetischismus, den man hier in allen seinen Formen studiren kann. Die Fetische, kleine und grosse, öffentliche und private, heissen gris-gris, ju-ju. Im Zeitalter der Pubertät geht die Wahl des Fetischs vor sich, zusammen mit der Beschneidung und unter Fasten; auch die Zeichen, welche mehrere Stämme sich in die Haut einschneiden und bemalen (tättowiren), deuten die Zugehörigkeit zum Fetisch an. Die Grenzlinie zwischen Fetischen

und Amuletten ist hier nicht scharf, namentlich bei den Stämmen, wo der Islam das Heidenthum nur dürftig verdeckt; auf der anderen Seite nähern sich manche Fetische den Idolen, indem ein menschlicher Kopf oder Glieder darauf angedeutet sind, in der Weise der Hermen. Die Fetische haben ihre Tempel oder Hütten, manche nimmt man nur auf die Reise mit, andere trägt man immer bei sich.

Wie stark nun auch dieser Fetischismus unter den Negern hervortritt, so darf man doch nicht übersehen, dass die Religion hier durchaus nicht im Fetischdienst aufgeht, dass daneben Geisterglaube, Ahnencultus, Naturdienst sehr allgemein sind. Allerlei Naturwesen, Himmel, Sonne, besonders der Mond, Berge, Flüsse, werden verehrt; ja hier und dort taucht sogar der Glaube an einen höchsten Gott, den Schöpfer der Welt, auf, freilich so, dass dieser Gott nicht verehrt wird, wie denn im Allgemeinen die Neger den bösen, gefürchteten Gottheiten viel mehr dienen als den guten. Der Ahnencultus ist auch sehr verbreitet. In Dahome und Ashanti werden den gestorbenen Herrschern grosse menschliche Hekatomben geschlachtet. Unter den Thieren geniessen besonders die Schlangen religiöse Verehrung. Der Schlangencultus ist noch unter den Negern in Amerika (Haiti, Louisiana) als Vodudienst aufgetaucht und ist dort ausschweifend und grausam. Neuerdings hat Macdonald allerlei Riten und Bräuche der Negervölker so gruppirt, dass wir deutlich sehen, dass durchaus nicht alles als Fetischismus zu bezeichnen ist. Der Glaube an die Seele, die in eine gewisse Person eingeht, das Opfer z. B. des Königs oder einer Person, die ihm substituirt wird, das Besuchen der Unterwelt durch den Priester selber, wie bei den Schamanen in Hoch-Asien, allerlei Art von Tabu und Ceremonien im öffentlichen und privaten Leben, auch die magischen Bräuche, die nicht an einen Fetisch gebunden sind, finden sich in Afrika nicht weniger als anderswo.

So ist denn der Fetischmann, Fetizero, Ganga, Chitome, ganz im allgemeinen Zauberpriester. Er bringt die Sühnopfer (zur Abwehr von Uebeln) den Geistern, die Speise den Todten, er weissagt, macht Regen, heilt Krankheiten u. s. w. Eines seiner Hauptgeschäfte ist das Ausfindigmachen der Missethäter. Allgemein herrscht der Glaube, dass Krankheit und Tod keine natürlichen Ereignisse sind, sondern durch bösen Zauber bewirkt werden. Nun gilt es also, die Schuldigen zu entdecken. Mit grossem Lärm, wie der Neger ihn bei allen Gelegenheiten gerne macht, wird der Verdächtige herbeigeschleppt und einem Ordal unterworfen, das meistens im Trinken eines Gifttranks (Rothwasserprobe) besteht, den der Unschuldige einfach zurückgiebt, während der Schuldige zusammenbricht.

Eine auffallende Erscheinung bei den Negern bilden die Geheimbünde, deren mehrere bekannt geworden sind, darunter auch solche, die schon einige Jahrhunderte lang bestehen, wie die Empacasseiro. Den Zweck dieser Geheimbünde kennen wir nur dürftig; ihnen eine höhere Einsicht, sogar reine monotheistische Lehre zuzuschreiben, liegt kein Grund vor.

Wir wollen hier auch das Nöthige über die Insel Madagascar bemerken, die wohl geographisch, aber nicht ethnographisch zu Afrika gehört. Freilich scheinen die Ureinwohner, die in den Vazimba der Westküste fortleben und die ihre Steinhaufen über die ganze Insel errichtet haben, mit den Negern verwandt zu sein. Sie sind aber schon früh durch fremde Einwanderer verdrängt worden oder haben sich mit ihnen vermischt. Zuerst waren es Araber, später Malaien, die sich hier ansiedelten. Sowohl der herrschende Stamm der Hova, als ihre Gegner, die Sakalaven, sind Malaien, was sowohl aus ihrer physischen Beschaffenheit, als aus manchen psychischen und socialen Eigenthümlichkeiten hervorgeht. Die Religion der heidnischen Malgaschen zeigt übrigens keine stark hervortretenden Merkmale: Geisterglaube, Ahnencultus, Ordale sind auch hier an der Tagesordnung.

Am meisten aus verschiedenen Bestandtheilen gemischt ist die Bevölkerung im Norden Afrikas. Das Problem, ob Verwandtschaft mit den Negern oder asiatische Herkunft hier das Maassgebende sei, haben wir schon oben erwähnt. Aegypten ist immer von allerlei Nationen überschwemmt worden: im Alterthum von Semiten, Persern, Griechen, Römern, im Mittelalter und in der Neuzeit von Arabern, Türken, Klein-Asiaten, Europäern. Südlicher, unter den Völkern der sogenannten äthiopischen Gruppe, ist auch ziemlich viel arabisches Blut hinzugekommen; das Alpenland Abyssinien ist einige Jahrhunderte v. Chr. sogar von Süd-Arabern (Himjariten) colonisirt worden, wesshalb die Sprache (Aethiopisch, Geez) eine semitische ist. Westlich von Aegypten, der Nordküste entlang, lebt die Urbevölkerung in den Berbern (Imoshag, Berabra), wie in den Tuarech und Tibbu der Saharawüste fort; aber semitische Colonien und römische Eroberungen im Alterthum, syro-arabische Heere und türkische Herrschaft im Mittelalter und der Neuzeit, wobei die vielen dorthin verschleppten Christensklaven wesentlich mit in Anschlag zu bringen sind, haben eine Art Mischbevölkerung hervorgebracht, welche man gewöhnlich mit dem Namen Mauren (Morisken) bezeichnet. So ist denn dieser Theil Afrikas der einzige, der der Weltgeschichte angehört.

Im Norden Afrikas herrscht fast überall der Islam. Nur einige Stämme am oberen Nil sind noch heidnisch, und bei den Kopten

Aegyptens wie bei den Abyssiniern herrscht das monophysitische Christenthum. Die Kopten haben unter ihrem Patriarchen in vielen Jahrhunderten des Drucks zäh am Christenthum festgehalten, freilich sind sie in jeder Hinsicht ziemlich verkommen. Noch gesunkener sind aber die religiösen und sittlichen Zustände in Abyssinien, wo das Christenthum nicht bloss mit mohammedanischen und jüdischen (die abyssinischen Juden heissen Falasha), sondern sogar mit heidnischen Elementen stark versetzt ist. Zauberei und allerlei Aberglaube, Furcht vor dem bösen Blick und vor Behexung, die Vorstellung von Budda d. h. Wichten, welche sich in Thiere verwandeln, herrschen allgemein. So finden wir hier freilich manches heidnische; im Ganzen aber gehört die Behandlung der Religion in Nord-Afrika nicht hierher, sondern zur Geschichte des Christenthums und des Islam.

§ 4. Die Völker Amerikas.

Litteratur. Die Bibliographie bei Waitz III (1862) und IV (1864). Von den Specialkatalogen sei der besonders in geographischer, aber auch in ethnographischer Beziehung sehr reichhaltige von Fred. Muller (Amsterdam, 1877) erwähnt. Die älteren Reisebeschreibungen, schon seit dem 17. Jahrhundert, haben nur noch bibliographischen Werth. Ebenso die zu ihrer Zeit werthvollen Sammelwerke der katholischen Missionare des 18. Jahrhunderts (Lafiteau und Charlevoix) über Nord-Amerika. Noch immer von Bedeutung sind die eingehenden Schilderungen der Zustände der Eingeborenen in den grösseren historischen Werken von Robertson, The history of America, und von Prescott, Conquest of Mexico, und Conquest of Peru. Von den neueren Reisebeschreibungen sind sowohl durch ihren Inhalt als durch Abbildungen am ergiebigsten die von A. von Humboldt und von Maximilian Prinz von Wied.

Eine Uebersicht sämmtlicher Religionen dieses Welttheils, mit reichem Quellenmaterial belegt, gab J. G. Müller, Geschichte der amerikanischen Urreligionen (2. Aufl. 1867), eine reiche Fundgrube, bei deren Gebrauch man aber sich erinnern muss, dass die Theorie den Verfasser dazu bringt, überall einen nördlichen Geisterglauben und einen südlichen Sonnencultus zu unterscheiden. Für Grönland ist noch immer die Hauptquelle P. Egede, Nachrichten von Grönland (1790). Ueber die Indianer Nord-Amerikas enthalten die Werke von Catlin, Schoolcraft und die zahlreichen Bücher von D. G. Brinton (u. a. The myths of the New-World. A treatise on the symbolism and mythology of the red race of America 1868), die man allerdings nicht ohne Kritik gebrauchen kann, wichtige Nachrichten. Eine unschätzbare, fast allzu massenhafte Sammlung veranstaltete H. H. Bancroft, Native Races of the Pacific States of North America (5 vol. 1875).

Ueber die Religionen der Culturvölker handelt A. Réville, Les religions du Mexique, de l'Amérique centrale et du Pérou (1885); über denselben Gegenstand hatte er schon die Hb. Lect. 1884 in England gehalten. Ueber Mexico: E. B. Tylor, Anahuac, or Mexico and the Mexicans (1861), ders. in Enc. Br. Ueber Mittel-Amerika: Brasseur de Bourbourg, Histoire des nations civilisées du Mexique et

de l'Amérique centrale, durant les siècles antérieurs à C. Colomb (1857—1859. 4 vol.). Ueber Peru: R. B. Brehm, Das Inkareich (1887).

Die Quellen bestehen aus einheimischen Schriftstücken und aus alten spanischen Berichten, sie sind gesammelt von Kingsborough, Antiquities of Mexico (1831 bis 1848), in der werthvollen französischen Sammlung von Ternaux-Compans (seit 1837) und in mehreren Ausgaben der Hakluyt-Society. Unter den spanischen Berichten heben wir die Rapporte des Cortez selber an Karl V. und die Werke von Sahagun und von Bernal Diaz (beide noch aus dem 16. Jahrhundert) hervor.

Die Fragen, welche in Bezug auf diesen Welttheil die Ethnographie beschäftigen, sind die nach der Einheit und Selbständigkeit der amerikanischen Rasse. Auch diejenigen, welche sämmtliche Amerikaner als eine einzige Menschenart auffassen, scheiden die Eskimo und Grönländer, welche den nördlichen Theil des Continents bewohnen, aus; diese rechnet man entweder zu den Mongolen oder fasst sie mit einigen Stämmen in den Polarländern Asiens zu einer besonderen Rasse, der der Arktiker oder Hyperboreer, zusammen, die dann allerdings sowohl mit der mongolischen, als auch namentlich mit der amerikanischen Rasse vielfache Berührungspunkte hat. Die Aufstellung einer besonderen amerikanischen Rasse wird von verschiedenen Seiten angefochten. Es war und ist zum Theil noch sehr gewöhnlich, sie als eine Abart der Mongolen oder als eine Mischung von Mongolen und Malaien darzustellen. Während Fr. Müller neben ihrer Besonderheit auch ihre Einheit vertheidigt, lieben es namentlich amerikanische Anthropologen und Ethnographen, dabei zwei oder mehrere von einander unabhängige Gruppen zu unterscheiden. Diese Probleme mit Sicherheit zu lösen, wird die Wissenschaft vielleicht nie die Mittel besitzen. Kein zwingender Beweis ist für den Zusammenhang der Amerikaner mit anderen Rassen beizubringen. Spuren von Verbindungen zwischen Amerika und der alten Welt vor der Entdeckung giebt es allerdings einige. Dass die Isländer des Mittelalters Grönland gekannt haben und auch der Küste entlang weiter südlich vorgedrungen sind, ersehen wir aus ihrer Litteratur. Dass die Stämme der Westküste Nord-Amerikas mit asiatischen Völkern in Verkehr gestanden haben, ist zum wenigsten wahrscheinlich. Allein in diesen beiden Fällen weiss man nicht, wie weit sich dieser Verkehr erstreckt, und welche Bedeutung er gehabt hat. Weder die physische Beschaffenheit der Menschen, noch die Fauna und Flora scheinen hier sichere Schlüsse zu gestatten. Hingegen hat man aus der Civilisation, namentlich Mexicos und Perus, einen Zusammenhang mit alten Culturvölkern gefolgert. So allein, meinte und meint man bisweilen noch, können auffallende Aehnlichkeiten in Kunst, Sitte und Anschauungen dieser Völker mit denen

der alten Welt erklärt werden. Man hat als ihre Lehrer zersprengte Juden, phönicische Seeleute und Colonisten, Buddhisten aus Asien u. A. in Vorschlag gebracht. Noch neuerdings ist die Kunde, welche in China im 5. Jahrhundert von einem östlichen Lande Fusang bestand, auf Amerika gedeutet worden, und hat man von einer anderen Seite mexicanische Anschauungen von den alten Kelten ableiten wollen[1]. Diese Versuche sind aber alle als misslungen zu betrachten; Fusang war gewiss Japan. Ob die Linguistik je die Einheit der amerikanischen Rasse beweisen wird, müssen wir auch dahingestellt lassen; bis jetzt ist man noch in der Periode der Erforschung der einzelnen Sprachfamilien, der sonorischen Gruppe (Mexico) und der Kechuasprache (Peru).

Eine wissenschaftlich sichere Gruppirung der Urbewohner Amerikas kann man also noch nicht erwarten. Folgende gedrängte Uebersicht dürfte so ziemlich die wahrscheinlichsten Resultate zusammenfassen. Von den Indianern Nord-Amerikas, die man im engeren Sinne Rothhäute nennt, unterscheidet man als eine besondere Gruppe die im Westen des Felsengebirges und im Oregongebiet bis zum Meere wohnenden Stämme. Die Hauptstämme der Rothhäute sind die Athapasken (Chippeway), Irokesen, Algonkin, Dakota (Sioux), Appalachen (Creeks), während die Natchez am unteren Mississipi einerseits mit den Appalachen, andererseits mit den mexicanischen Bevölkerungen sich eng berühren. In Mexico kann man drei Schichten erkennen, die der Urbewohner, zu welchen u. A. die Chichimeken gehört haben werden, die der ersten, toltekischen, und der zweiten, aztekischen Einwanderung. Die Tolteken wanderten aus dem Norden ein, scheinen aber, nachdem ihre Herrschaft einige Jahrhunderte gedauert hatte, von den Urbewohnern nach dem Süden verdrängt worden zu sein, worauf die kriegerischen Azteken aus dem Norden das Land eroberten. In Mittel-Amerika befand sich der Mayastamm, wozu die Quiche gehörten. Der Nordküste Süd-Amerikas entlang und auf den Antillen lebten die Arowaken und die Cariben. Besonders in Bezug auf die südamerikanischen Stämme sind unsere Kenntnisse dürftig. Wir unterscheiden die Stämme Brasiliens (Tupi, Guarani, Botokuden), die Abiponen und Pampasindianer, die Araucaner, die Patagonier (Tehuelhet) und Feuerländer. Der Westküste entlang war ein ziemlich schmaler Streifen durch Culturvölker bewohnt, im Norden (im heutigen Neu-Granada) waren die Chibcha oder Muisca angesiedelt, südlicher blühte die peruanische Cultur, deren ältester Sitz am Titicacasee gewesen ist, während

[1] Ch. G. Leland, Fusang or the discovery of America by chinese buddhist priests in the fifth century (1875); E. Beauvois, L'Élysée des Mexicains comparé à celui des Celtes (R. H. R. 1884 II.).

später der Inkastamm aus der Gegend von Cuzco die herrschende Stellung einnahm. Die Inka gehörten zu dem Volk der Quichua (Kechua), deren Verwandte die Aymara sind.

Der amerikanische Rassencharakter erinnert vielfach an den malaiischen. Der Amerikaner ist verschlossen, hat ein ernstes und würdiges Betragen und grosse Ausdauer, namentlich im Ertragen von Schmerz. Er ist schweigsam und schlau, tapfer, tückisch, grausam, rachgierig. Das Neue rasch aufzufassen, den Umständen sich anzupassen, vermag er nicht; er brütet für sich selbst hin, sein inneres Leben ist aber reicher als das mancher anderen niederen Rassen, sogar der Neger, welche ihn in materieller Cultur meistens übertreffen. Mit diesen Charakterzügen, wie andererseits mit dem grossen Mangel an Culturpflanzen und Nutzthieren, hängt die amerikanische Cultur eng zusammen. Der Amerikaner ist ein Jäger, ein Fischer, ein Krieger zu Land und zur See, kein Ackersmann oder Hirte. Merkwürdig ist in diesem Welttheil das Fehlen der Mittelstufe der Civilisation: die Amerikaner sind entweder Wilde oder Culturvölker, freilich der barbarischen Stufe kaum entwachsen. Alte Cultursitze in Amerika sind Peru, Mittelamerika, namentlich Yucatan und Honduras, Mexico, während auch die Hügel am Mississipi und Ohio von einer alten Civilisation zeugen. Im Uebrigen lebten in diesem Welttheil die Stämme im Zustande der Wildheit. Die kriegerischen Rothhäute, die seeräuberischen Cariben, denen die Bewohner der Antillen den Namen Kannibalen gaben, stehen freilich höher als die Eingeborenen Brasiliens und die Feuerländer, die man gewöhnlich zu den allerniedrigsten Menschenarten rechnet.

Von den Urreligionen Amerikas erwähnen wir bloss die der Grönländer und der Eskimo, die sich selbst Innuit (die Menschen) nennen, und seit dem vorigen Jahrhundert grösstentheils Christen geworden sind. Ihre Urreligion bietet wenig Eigenthümliches: Glaube an Elementargeister, an Fortdauer nach dem Tode, an Zauberei. Der Zauberer, Angekok, hat grossen Einfluss.

Wichtiger ist der Totemismus bei den Rothhäuten. Neuerdings hat man den Totemismus bei verschiedenen Rassen nachgewiesen, sowohl in Australien und Polynesien als bei den Semiten; wie das Wort aber aus der Sprache der nordamerikanischen Stämme herkommt, so ist die Sache bei ihnen zuerst aufgefallen. Wir besitzen jetzt einen knappen, aber sehr guten Ueberblick über das, was zum Totemismus gehört, von J. G. Frazer[1]. Der Totem ist kein einzelnes Object, wie der Fetisch, sondern eine Klasse, meist eine Thierart, oft aber auch

[1] Totemism (1887), urspr. ein Artikel der Enc. Brit.

eine Pflanzenart. Der Totem ist nun nicht bloss Object der Verehrung, sondern der Stamm (Clan) oder der Einzelne gehört seinem Totem ganz an, wird wesentlich mit ihm identificirt. Das Thier, das Totem ist, gilt als der Ahnherr des Stammes, der es mit religiöser Scheu betrachtet, nicht tödten darf, sich nach ihm nennt, in Kleidung oder Insignien die Zugehörigkeit zu diesem seinem Totem bekundet. So trägt man die Haut oder die Federn des Thiertotem, tanzt den pantomimischen Totemtanz; auch in allerlei Ceremonien bei Geburt, Pubertät, Einweihung, Heirath wird diese Identification mit dem Totem bethätigt. Dies ist die religiöse Seite des Totemismus, der selbstverständlich auch allerlei Tabu, namentlich Speiseverbote einschliesst. Daneben hat aber in der Clanverfassung der Totemismus auch eine sociale Bedeutung und steht mit Exogamie und Matriarchat im Zusammenhang. Die sociale Einheit bildet hier nicht die patriarchalische Familie, sondern der Clan, dessen Einheit wiederum auf dem Totem beruht.

Die Religion der Rothhäute ist eine Geisterverehrung. Die Geister, Manitu, sind wenig individualisirt, sie erscheinen öfters mit den Naturelementen verbunden. Der höchste unter ihnen wird als „grosser Geist“ gedacht, eine Vorstellung, die oft ausgebeutet wird, um diesen Rothhäuten eine reine, fast monotheistische Religion zuzusprechen. Dies ist aber durchaus irrig; wie mächtige Wirkungen auch dem „grossen Geist“ zugeschrieben werden, gehört er doch ganz einer niederen Religionsstufe an. Auch er wird meistens in Thiergestalt gedacht. Der Mangel an Individualisirung bringt es mit sich, dass er so ziemlich alle Seiten des Göttlichen, welche der Wilde verehrt, in sich vereinigt: sowohl mit den Naturelementen, als mit den Urahnen steht er im Zusammenhang, und sein Cultus ist nicht über die Zauberei erhaben. Zuweilen gilt er auch als Mensch, und dann erzählt man von ihm allerlei Mythen. Der Held eines epischen Mythencyclus ist Manabozho, der Westwind, von dem allerlei Abenteuer erzählt werden, die jetzt noch im Volke leben. Schoolcraft hat sie gesammelt und Longfellow ihnen den Stoff für sein Hiawathalied entlehnt. Eine merkwürdige Vorstellung, welche nicht bloss bei den Rothhäuten, sondern auch bei anderen Stämmen sich findet, ist die, welche dem grossen Geist eine Mutter oder Grossmutter zuschreibt, worin J. G. Müller die Anerkennung einer Schicksalsmacht über die Geister entdecken will.

Von Cultusverrichtungen sind Menschenopfer und Anthropophagie in diesem ganzen Welttheil verbreitet. Ein eigenthümliches Opfer, namentlich bei den Rothhäuten, ist das Tabakopfer, auch das Rauchen der Friedenspfeife ist eine religiöse Handlung. Schwitzbäder

zur Erregung religiöser Exaltation, purgirende Getränke und Vomitive als Reinigungsmittel kommen vielfach vor.

Merkwürdig ist in Amerika, auch bei den Wilden, eine Entwickelung der religiösen Vorstellung, die für diese Culturstufe verhältnissmässig hoch ist. Schöpfungs-, Fluth- und Culturmythen finden sich in allen Theilen Amerikas, in der Form zwar etwas verschieden, im Inhalt aber ziemlich ähnlich. Der höchste Geist ist Schöpfer. Die Entstehung der Welt denkt man sich auf verschiedene Weise, meistens nicht ohne Kampf und Katastrophen; das feindliche Element, dem die Welt entrissen werden muss, ist das Wasser; die Fluthgeschichten gehören hier durchaus zu den kosmogonischen Mythen. Aber nicht bloss über die Entstehung der Welt, sondern auch über die des Menschen macht man sich Gedanken: der Mensch sei aus den Bäumen hervorgewachsen oder aus den Höhlen hervorgegangen; anfangs lebte er in düsteren, thierischen Verhältnissen, bis ein Gott oder Culturheros ihn mit den Elementen eines würdigeren, höheren Lebens bekannt machte. Dies sind die allgemeinsten Züge dieser Hauptmythen.

Die Culturvölker Amerikas weisen in Vorstellungen und Sitten so starke Aehnlichkeit mit den Wilden dieses Welttheils auf, dass man darin oft den Beweis sieht, dass ihre Civilisation auf einheimischem Boden entstanden ist. Wenn wir von amerikanischer Cultur reden, so denken wir an die ackerbauenden Bevölkerungen Mexicos, Central-Amerikas, Neu-Granadas (die Muisca oder Chibcha), Perus und an die Spuren von Cultur im Mississipi- und Ohio-Gebiet. Die Cultur Central-Amerikas ist mit der mexicanischen eng verwandt; die peruanische ist so unabhängig, dass sogar keine Spuren von wechselseitigem Einfluss zu entdecken sind. Wenn wir die Bauwerke, die socialen Einrichtungen, die religiösen Vorstellungen Mexicos und Perus mit denen der alten Welt zusammenhalten, so finden wir namentlich in der assyrischen und ägyptischen Cultur Vergleichungspunkte: auch in Mexico liebten es mächtige Fürsten, Tempel und Paläste, Gräber und Pyramiden zu errichten; von einer hohen Entwickelung zeugt der Kalender, der ebenfalls in Mexico nach dem Sonnenjahr eingerichtet war. Nehmen wir aber mit Tylor als die Grenzlinie zwischen barbarischen und civilisirten Völkern die schriftliche Fixirung der Tradition an, so steht Peru noch nicht und Mexico kaum auf der höchsten Culturstufe, obgleich die Mexicaner wieder in mancher Hinsicht eine hohe materielle Cultur besassen. Wohl genossen in Peru die Söhne königlichen Blutes in Schulen eine sorgfältige Erziehung und wurden von weisen Männern unterrichtet in aller Wissenschaft, deren Priester und Fürsten bedurften, auch in den Thaten ihrer Vorfahren, aber die Erinnerung an diese Landesgeschichte war

nur durch die mündliche Tradition bewahrt, und die Quipu, Erinnerungsstricke mit verschiedenen Fäden und Knoten in mehreren Farben, mussten dem Gedächtniss zu Hülfe kommen. Wie unsicher und willkürlich die Auslegung dieser Quipu war, braucht kaum gesagt zu werden. Erst später, nach der Eroberung, wurden die peruanischen Geschichten gesammelt von einem mütterlicherseits von den Inka abstammenden Verfasser, der sie in seinen spanischen Commentaren zusammenfasste: Garcilasso de la Vega (sein Werk erschien 1609—1617). Etwas anders stellt sich der Sachverhalt für Mexico dar. Hier waren die historischen und priesterlichen Ueberlieferungen schriftlich aufbewahrt, wenn man unregelmässige und wohl nicht fest geordnete, gezeichnete und gemalte Bilder zur Unterstützung des Gedächtnisses, eine Hieroglyphik, welche sich von den rohen Zeichnungen selbst der Rothhäute nicht viel unterscheidet, eine Schrift nennen kann. Immerhin aber waren zahlreiche Documente in dieser Schrift vorhanden, über die indess ein böses Geschick gewaltet hat. Der fanatische Eifer der ersten Bekehrer hat viele vernichtet, später sind noch etliche verloren gegangen, manche sind jedoch in Museen gekommen und von Kingsborough in seinem Sammelwerke mitgetheilt. Die Entzifferung dieser Documente ist aber noch nicht gelungen; dass sie schwer ist, empfand schon der Nachkomme der Könige von Tezcuco, Ixtlilxochitl, der aus diesen einheimischen Documenten, die er nur mit Hülfe Anderer verstand, seine Geschichte der Chichimeken verfasste. Ausser diesem Werk besitzen wir aus Mexico noch den Codex Chimalpopoca, aus Guatemala den Codex Cakchiquil, und ebenfalls aus Mittelamerika Popol Vuh oder Volksbuch, eine Sammlung einheimischer Traditionen, welche von einem Eingeborenen veranstaltet wurde, als die Ueberlieferung allmählich auszusterben drohte. Dies letztere Buch wurde von Brasseur de Bourbourg übersetzt. Alle diese Schriften wurden in den amerikanischen Sprachen, aber mit lateinischen Buchstaben, nach der Eroberung, von Eingeborenen verfasst.

Die Mexicaner verehrten eine grosse Anzahl von göttlichen Wesen, sowohl kleinere Hausgötter (Tepitoton), als auch Naturgötter, z. B. Tlaloc, den Regengott (auch im Plural), Centeotl, die Erdgöttin u. a. Die drei Hauptgötter waren aber Quetzalcoatl, Tetzcatlipoca und Huitzilopochtli (Vitzliputzli). Der erste hatte die geflügelte Schlange der zweite den glänzenden Spiegel, der dritte den Colibri zum Symbol, auch die Namen sollen diese Bedeutung haben. Obgleich diese Götter in ihren Tempeln Idole in Menschengestalt hatten, so waren doch diese und andere Symbole sehr verbreitet. Sowohl in Mexico als in Centralamerika, wo die Hauptgötter Gucumatz und Votan mit dem mexicani-

schen Quetzalcoatl gleichen Ursprungs zu sein scheinen, kommen die Symbole der Schlange und des Kreuzes besonders häufig vor. Das letztere, worüber die spanischen Eroberer sich so stark wunderten, deutet man gegenwärtig meistens auf den Windgott. Immerhin aber ist die Erklärung dieser Symbole und der Naturbedeutung dieser Götter durchaus nicht so leicht und sicher. Quetzalcoatl ist der Gott der Tolteken, deren Cultur er repräsentirt. Seine Gestalt und Geschichte bietet die meisten Anhaltspunkte für euemeristische Erklärung: die Erzählungen über seine Regierung in Tula, von wo er durch die Ränke Tetzcatlipoca's vertrieben wurde, und in Cholula, sowie über seine Irrfahrten machen ganz den Eindruck, als wenn ihnen die Schicksale eines irdischen Fürsten zu Grunde lägen. Von der anderen Seite ist aber sein göttlicher Charakter unverkennbar. Er ist der Culturgott, der die Anfänge der Civilisation und der Sitte den Menschen gebracht hat. Er ist ein sanfter Gott, den Menschenopfern abhold; eine ehrwürdige Prophetengestalt, führte er das asketische Leben ein. Der Gedanke eines goldenen Zeitalters knüpft sich an seine Regierung; damals herrschten ungestörter Friede und Wohlfahrt, und die Fruchtbarkeit der Erde war eine ungeheuere. Aber seitdem ist er verschwunden, er schläft zu Tula oder zu Cholula, wo er des Erwachens harrt, er ist über das Meer gegangen, von wo er wieder kommen wird. Die Ankunft der Spanier hielten die Mexicaner anfangs für die Zurückkunft Quetzalcoatls, dessen Priester auch den Eroberern günstig waren und an der Verschwörung von Cholula sich nicht betheiligten, während die Priester der aztekischen Götter für einen Vernichtungskampf gegen die Spanier eiferten. Viel weniger entwickelt sind die Mythen von Tetzcatlipoca, der aber im Cultus mehr in den Vordergrund tritt, an den man sich am meisten im Gebet richtet. Er ist hauptsächlich der Schöpfer der Welt, an ihn knüpfen sich die meisten kosmogonischen Mythen, er ist auch der strenge Gott, der in das Verborgene schaut und der Menschen Thun und Treiben nachspürt. Der Hauptgott der Azteken war Huitzilopochtli; im Jahrmythus wird er dargestellt als der sterbende und wiederlebende, er ist aber auch der tapfere Kriegsgott, der den Stamm der Azteken auf seinen Wanderungen geleitet und ihm bei der Eroberung des Landes geholfen hat. Ihm gelten die blutigen Menschenopfer am meisten, obgleich sie auch dem Tetzcatlipoca, ja sogar dem Quetzalcoatl, dessen Dienst sie ursprünglich nicht zuliess, gebracht werden. Die Versuchung ist gross, aus den Wandersagen, die in den Mythen von Quetzalcoatl und von Huitzilopochtli so stark hervortreten, historisches Capital zu schlagen. Allerdings soll nicht geleugnet werden, dass geschichtliche Erinnerungen und ethnische Ver-

hältnisse sich darin abspiegeln, allein diese lassen sich schwer herausschälen.

Der Cultus war in Mexico vollkommen organisirt. Es gab grosse Bauten, Teocalli, riesige Altäre oft in der Form einer Treppenpyramide, auf deren Spitze kleine Kapellen mit dem Götterbilde standen. Quetzalcoatl hatte mehr wirkliche Tempel in Kuppelform. Kostbare Idole stellten die Götter dar. Zahlreiche Feste, meist jährliche, theils auf festem Datum, theils bewegliche, bildeten den religiösen Kalender. Von den vielen Menschenopfern zeugte die Pyramide von Köpfen, welche die Spanier am Eingange des Heiligthums in Mexico sahen. Die Identification mit der Gottheit ist in mehreren Riten dargestellt: so wird beim Winterfest ein aus Teig geformtes Bild des Huitzilopochtli erst in effigie getödtet, dann vertheilt und aufgegessen. Zu Menschenopfern verwendete man nicht bloss Kriegsgefangene, sondern auch edle Jünglinge, die dazu ein Jahr vorher auserlesen wurden und den Gott selber darstellten. Die ganze Religion hatte einen grausamen Charakter, die Götter weideten sich an den Martern der Opfer. Auch ein asketischer Zug ist in den vielen sowohl Mönchs- wie Nonnenklöstern stark vertreten. Gegen diese härtere Seite sticht der innige Ton mancher Gebete ab, der freilich auch wohl von Sahagun zum Theil eingetragen sein kann.

Erwähnung fordert noch die sehr entwickelte Chronologie der Mexicaner. Die Einschaltungen, welche das Sonnenjahr von 365 Tagen nöthig machte, bedingten einen Jahrescyclus von 52 Jahren, dessen Anfang mit religiösen Ceremonien begangen wurde. Aber die Mexicaner wussten noch von grösseren Weltperioden von mehreren tausend Jahren, im Zusammenhange mit den Mythen von den grossen Weltkatastrophen. Solcher Weltalter gab es fünf. Das Weltalter der Erde, in welchem die Riesen lebten, war durch Hunger oder durch Erdbeben untergegangen; das folgende durch Feuer zerstört; dem Weltalter der Luft machten gewaltige Orkane ein Ende. Das vierte war das des Wassers und endete mit der grossen Fluth. Endlich lebten die Mexicaner bei der Eroberung im fünften Weltalter. Freilich fragt es sich auch hier, wie viel von diesen Vorstellungen die Spanier systematisirt haben.

Aus der mexicanischen Religionsgeschichte müssen wir eine Gestalt besonders erwähnen, die des grossen Fürsten von Tezcuco, Nezahualcoyotl, der im 15. Jahrhundert lebte. Nachdem er lange von seinem Erbrecht ausgeschlossen und als Flüchtling umhergeirrt war, kam er endlich auf den väterlichen Thron und zeichnete sich durch eine überaus weise und glückliche Regierung aus. Auch als religiöser Reformator war er wirksam, indem er dem „unsichtbaren Gott der

Welt" ein Teocalli errichtete, wo dieser ohne Bilder verehrt wurde und nur unblutige Gaben empfing.

Obgleich auf derselben Stufe stehend, war doch die Cultur und Religion Perus vielfach anders gestaltet als die Mexicos. In Peru stand der Sonnendienst im Vordergrund. Es waren die Kinder der Sonne, Manco Capac und Mama Oello, welche zuerst den Menschen die Cultur brachten; sie wurden die Ahnen des Inkageschlechts. Von den Töchtern fürstlicher Geschlechter lebten etliche als Sonnenjungfrauen in klösterlicher Absonderung. Neben der Sonne wurden andere Götter, wie Viracocha, Pachacamac (vielleicht ein Wasser- und ein Feuergott), und viele Geister, Huacas, verehrt. Der Cultus war nicht minder organisirt, aber viel weniger blutig als in Mexico. Ein Hauptunterschied lag in der religiösen Stellung der Fürsten. Während in Mexico der Fürst dieses Bezirks nur der erste war unter mehreren anderen mehr oder weniger von ihm unabhängigen Herrschern, so hatte in Peru der Inka, der Sohn der Sonne, unbeschränkte weltliche und geistliche Gewalt und wurde selbst als Gott betrachtet und verehrt. Unter diesen Inka soll es aufgeklärte Leute gegeben haben; sogar dem Sonnendienst scheinen einige durch rationalistische Erwägungen entwachsen zu sein. So soll Tupac Yupanqui (im 15. Jahrhundert) behauptet haben, dass die Sonne immer denselben Lauf gehe, beweise, dass sie nicht wirklich frei sei; über „unserem Vater, der Sonne" muss also noch ein Höherer sein, der sie zu diesem Dienst zwingen konnte. In ähnlicher Weise sollen noch andere räsonnirt haben, ohne dass dies jedoch auf die Religion und die hierokratische Staatseinrichtung Einfluss gehabt hätte.

§ 5. Die Völker der Südsee.

Litteratur. Eine reiche, bis 1870 gehende Litteratur in Waitz-Gerland, V und VI; diese grösstentheils durch Gerland bearbeiteten Bände sind für die Ethnographie ergiebiger als die vorhergehenden von Waitz selber, der mehr Anthropologe ist. Für das ganze Gebiet ist die ältere und neuere Reise- und Missionslitteratur von grossem Werth, über manche Inseln sind wir aber noch recht dürftig unterrichtet. Ueber die Polynesier im Allgemeinen schrieb A. Fornander, An account of the Polynesian Race, its origin and migrations (2 vol. 1880), mit sehr gewagten Combinationen. In den Werken von W. Mariner (Tonga), W. Ellis (Sandwich), Turner (Samoa), John White (Neu-Seeland) u. a. findet man im Allgemeinen gute Nachrichten über ein mehr oder weniger beschränktes Gebiet. Auch für diese Rasse haben wir eine Gruppirung der Sprachen von R. N. Cust (1887). Für die Religion besonders interessant sind: G. Grey, Polynesian Mythology and ancient traditional history of the New-Zealand race (1855); C. Schirren, Die Wandersagen der Neuseeländer und der Mauimythus (1856); W. W. Gill, Myths and Songs from the South Pacific, with preface by M. Müller (1876); und vor allem R. H. Codrington, The Melanesians (1891).

Ueber den malaiischen Archipel ist die Litteratur viel reicher. Die älteren englischen Werke von Crawfurd (1820) und von Raffles (1817), besonders die über Java, haben noch ihren Werth. Für Java ist P. J. Veth, Java (3 vol. 1875—1882 2. Aufl. in Vorbereitung), für Borneo ebenfalls P. J. Veth, Borneos wester afdeeling (2 vol. 1854—1856), für Sumatra das Sammelwerk Midden-Sumatra (4 vol. 1880—1884), worin die Resultate der holländischen Expedition beschrieben sind, für die Molukken J. R. F. Giedel, De Sluik- en Kroesharige rassen tusschen Selebes en Papua (1886) zu empfehlen. Ueber die Alfuren im Norden von Celebes (Minahassa) giebt die Missionslitteratur, über die Bewohner des Südens der Insel (Makassaren und Buginesen) mehrere Arbeiten von B. F. Matthes Auskunft. Vieles für die Ethnographie und Religionsgeschichte Interessante enthalten auch die Verhandelingen und die Tijdschrift des seit 1778 bestehenden Bataviaasch Genootschap, ferner Bijdragen tot de Taal, Land- en Volkenkunde van Nederl. Indie (seit 1853); Indische Gids (seit 1879). In diesen Zeitschriften kommen besonders bedeutende Studien und Beiträge vor von P. A. Tiele über die Europäer im malaiischen Archipel, von C. Snouck-Hurgronje über den Islam unter diesen Bevölkerungen, und besonders von G. A. Wilken, der u. a. eine Abhandlung schrieb: Het animisme bij den volken van den indischen Archipel (Ind.-Gids 1884—1885), ferner über Ehe- und Erbrecht und sonstige Bräuche bei diesen Völkern. Nach Wilken's Tod gab C. M. Pleyte seine Handleiding voor de volkenkunde van Nederlandsch-Indië (1893) heraus.

Geographisch kann man die Inselwelt des grossen Oceans in fünf Theile gruppiren. Asien am nächsten liegt der indische oder malaiische Archipel; nordöstlich davon Mikronesien, wozu die Marianen und Carolinen, die Marschall- und Gilbertinseln gehören; in der Mitte Melanesien, welches Neu-Guinea, die Neu-Hebriden, Neu-Caledonien, die Fidschi-Inseln und einige andere in sich begreift; südlich davon Neu-Holland, oder das feste Land von Australien, mit Tasmanien; den grossen östlichen Theil bilden die zahlreichen Inselgruppen Polynesiens. Dieses Gebiet nun wird von mehreren Rassen bewohnt. Der Wahrheit am nächsten kommt vielleicht die Annahme von drei Rassen. Die erste ist die australische, welche Neu-Holland und Tasmanien inne hat, die zweite die Papuarasse, welche sich am reinsten in Neu-Guinea zeigt. Man will bisweilen diese beiden dunkeln Rassen zu einer einzigen machen, allein die Unterschiede zwischen den kraushaarigen Papua und den schlichthaarigen Australiern dürften dafür zu gross sein. Die Papua sind in Melanesien und Mikronesien mit polynesischem und malaiischem Blut vermischt; dasselbe ist auch auf mehreren anderen Inseln, wie den Philippinen, Molukken u. a., der Fall, wo im Innern und auf den Bergen Ueberbleibsel der dunkeln Rasse (Negrito), von malaiischen Immigranten, welche die Küste inne haben, zurückgedrängt, leben. Die Papua sollen ursprünglich den ganzen malaiischen Archipel inne gehabt und dort die Ureinwohner gebildet haben, die sich vor der malaiischen Einwanderung zurückgezogen hätten. Hiermit stünde im

Einklang, dass, wie Manche behaupten, die Mincopie der Andamaninseln zu den Papua gehörten. Die Hauptrasse in der Inselwelt ist aber die malaio-polynesische, an deren Einheit ebenso wenig gezweifelt wird, wie an deren Herkunft aus Asien; wahrscheinlich ist ihre Urheimath auf der Halbinsel Malakka zu suchen.

Die Australier rechnet man gewöhnlich zu den hinsichtlich der Entwickelung am tiefsten stehenden Rassen, obgleich Gerland auch bei ihnen Spuren des Verfalls von früheren besseren Zuständen zu finden meint. Sie scheinen aber zu den am wenigsten lebensfähigen Rassen zu gehören. Allem Anschein nach sind sie im Verschwinden begriffen. Ihre religiösen Vorstellungen und Handlungen sind wenig bekannt; was man davon weiss, stimmt zu den auch anderswo bei niederen Rassen vorkommenden Zuständen. Sie glauben an allerlei Geister und Gespenster, und ihre religiöse Praxis geht in Zauberei auf. Besonders beschäftigt sie der Gedanke an das Leben der Seele nach dem Tode; sie glauben, dass die weissen Menschen die zurückkehrenden Todten sind.

Die übrigen genannten Rassen haben viele Vorstellungen und Gebräuche gemein; gleichwohl unterscheiden sie sich auch wieder in manchen charakteristischen Zügen von einander. Der Papua ist lebhaft und leidenschaftlich, reizbar und geräuschvoll, der Malaie zurückgezogen, von gemessenem Betragen, aber blutdürstig und grausam. Der Polynesier, obgleich von derselben Rasse wie die Malaien, hält ziemlich die Mitte zwischen diesen zwei Extremen. Allerdings ist die Uebereinstimmung zwischen den Malaien und Polynesiern sehr stark. Keine Rasse ist so durchgehends kannibalisch wie diese, obgleich jetzt vielfach die Anthropophagie durch Christenthum und Islam beseitigt ist. Was aber sowohl den Malaien als den Polynesier noch immer charakterisirt, ist, dass beide auf Höflichkeitsceremonien und überhaupt auf den Anstand, die sociale Etikette, hohen Werth legen. In der äusseren Haltung und Sprachform bezeugt er seine Ehrfurcht nicht bloss den Fürsten, sondern allen Vorgesetzten gegenüber, gegen alle befleissigt er sich eines würdigen Betragens, oft redet er gegen Höhere eine andere Sprache als gegen Niedrigere.

Sowohl in Melanesien als in Polynesien haben Missionare und Beamte eifrig Sitten und Bräuche erforscht, Lieder und Mythen gesammelt. Ein Bild der Sprachen, des Glaubens und der Folklore Melanesiens verdanken wir der einsichtsvollen Arbeit Codrington's. Besonders tritt hier hervor der Glaube an mana. Dies Wort bedeutet jede Art göttlicher Macht oder Eigenschaft, wodurch Gegenstände oder Personen sich fortwährend oder nur auf eine kürzere Zeit auszeichnen.

Mana ist der Stein, von dem man etwas erwartet, mana das Zauberwort, mana der Geist eines Verstorbenen, der fortwirkt. Uebrigens weisen sehr viele Züge starke Aehnlichkeit mit den Polynesiern auf. Auch hier, in Melanesien, giebt es geheime Genossenschaften, auch hier treffen wir auf vielerlei gesellschaftliche Ceremonien und Tabu. In manchen Erzählungen sind dieselben Züge und sogar dieselben Namen wie auf den polynesischen Inselgruppen zu finden.

Die polynesische Religion steht unverkennbar in vielen Punkten in Uebereinstimmung mit den Religionen aller Wilden und Barbaren. Auch hier herrscht Animismus und Naturdienst, Zauberei und allerlei Aberglauben. Viele Götter werden verehrt; sie heissen Atua, ein Name, der verschieden erklärt wird, während die Geister, sowohl die Schutzgeister im Allgemeinen, als die Seelen Gestorbener, Tiki heissen. Das Merkwürdige in Polynesien ist aber die starke Entwickelung der Mythologie, die sogar nicht ohne poetischen Reiz ist, wovon man sich durch die Lectüre der Sammlungen von Grey und von Gill überzeugen kann. Einige dieser mythischen Vorstellungen wollen wir hier wenigstens erwähnen. Der Hauptgott in ganz Polynesien ist Tangaloa (Tangaroa, Taaroa), der meistens als Himmels- und als Meeresgott aufgefasst wird. Er ist der Schöpfer. Die Art, wie die Welt geschaffen wurde, stellt man sich sehr verschieden vor. Abgesehen noch von den symbolischen Bildern des Weltenvogels und des kosmogonischen Eies, welche man auch hier antrifft, wird die Schöpfung durch die höchste Gottheit auf folgende Weisen gedacht. Bald ist die Welt die Schale, der Leib des Tangaroa, bald kommt sie erst nach misslungenen Versuchen zu Stande, bald wird sie aus dem Meere emporgefischt. Auch von einer Verwandtschaft der Menschen mit den Göttern ist mehrfach die Rede: die Menschen sind aus der Götterwohnung verirrte, himmlische Wesen.

Eine eigenthümliche Fassung hat die Kosmogonie auf Neu-Seeland im Mythus der Scheidung von Papa und Rangi (Himmel und Erde) durch ihre Kinder erhalten. Bei den Maori fällt die Hauptrolle in den Mythen Maui zu, der auch sonst in Polynesien vielfach erwähnt wird, ohne dass es uns gelingen kann, sein Wesen und seine Functionen scharf gegen die Tangaroas abzugrenzen. In Maui sehen die Meisten einen Sonnengott, wozu mehrere seiner Mythen, die von Wanderungen und Sterben erzählen, oder worin er als Weltenfischer, Feuerholer vorkommt oder sogar die Sonne einfängt, wohl zu stimmen scheinen. Im Ganzen sind seine Mythen ziemlich in's Märchenhafte entwickelt. Auch mit den Wandersagen steht er in Verbindung, als der erste Mensch oder als der Culturheros. In diesen Wandersagen

sind wohl historische Erinnerungen mit mythischen Elementen vermischt, und SCHIRREN ist im Unrecht, wenn er das Vorhandensein der ersteren verkennt und alle Züge mythisch auf die Sonne oder die Unterwelt deutet. Uebrigens sind auch die Vorstellungen der Polynesier von den himmlischen Götterwohnungen und dem unterirdischen Todtenreich (Po, Pulotu) ziemlich entwickelt, aber nicht deutlich begrenzt. Wie verhältnissmässig reich nun auch die Nachrichten sind, welche wir über den polynesischen Götterglauben haben, so reichen sie doch immer nicht aus, um mit GERLAND einen Entwickelungsgang der polynesischen Religion skizziren zu können. Er unterscheidet drei Stufen: auf der untersten wirkte die Furcht den Glauben an Tiki, Schutzgeister in Thiergestalt; auf der zweiten erwuchsen aus der bewundernden Naturbetrachtung die Gestalten der Hauptgötter, welche auf der dritten wieder erblassten, um den Seelen und Dämonen Platz zu machen. Die Construction ist in sich selbst unwahrscheinlich und lässt sich auch nicht genügend belegen.

Unter den religiösen Sitten müssen wir in erster Linie das Tättowiren nennen, das wohl auch bei anderen Rassen vorkommt, nirgends aber in solcher Allgemeinheit und solchem Umfang als bei den Polynesiern. Die schmerzhafte Operation wurde meistens im Pubertätsalter angefangen, aber das Einritzen von Figuren, namentlich in den Lenden- und Bauchtheilen, oft Jahre lang fortgesetzt. Männer wurden am meisten, Frauen weniger, Sklaven gar nicht, Fremde bisweilen gezwungen, bisweilen unter keiner Bedingung tättowirt. Dass die Handlung einen religiösen Sinn hatte, ist unzweifelhaft; sie wurde von Priestern unter dem Absingen religiöser Lieder vorgenommen, und man führte ihren Ursprung auf die Götter zurück. Unter den verschiedenen Deutungen hat die GERLAND's am meisten Zustimmung gefunden. „Man malte sich das Zeichen des Gottes auf, dem man angehörte, sei es als Einzelner, sei es als Stammgenosse; vielleicht auch schmückte man sich mit der Marke beider Götter, des Schutzgeistes und des Stammgottes.“ Bei dieser Auffassung steht der Brauch mit dem Totemismus in engem Zusammenhang, um so mehr als die eingeritzten Figuren oft Thiere abbilden: Schlangen, Eidechsen, Fische, Vögel. Neben der Tättowirung war auch die Beschneidung bei den Polynesiern ein religiöser Brauch.

Dieser Rasse eigenthümlich und mit den strengen socialen Unterschieden der aristokratischen Einrichtung im Einklang sind die Tabugesetze. Personen, Dinge, Zustände wurden eingetheilt in Tabu, mit den Göttern in Beziehung stehend, und Noa, dem allgemeinen Gebrauch überlassen. Es gab allgemeine und Privat-Tabu, Tabu, welche bleibend waren, und andere, welche nur eine Zeit dauerten. Tabu war Alles, was

eine Beziehung zum Cultus hatte, ferner Fürsten und Adlige, Weiber aber nur ausnahmsweise und in gewissen Zuständen. Die Tabuirung gewährte Schutz und Privilegien, aber legte auch allerlei Beschränkungen auf; das Wort selbst soll „streng bezeichnet, verboten" bedeuten. Sowohl das Auferlegen als das Aufheben des Tabu geschah mit religiösen Ceremonien, beim letzteren war das Mittel meistens das Wasser. Besonders Tabu war die Gesellschaft der Areoi, welche in Tahiti ihren Ursprung hatte und von dort aus auch auf andere Inseln sich verbreitete. Diese Corporation leitete mythisch ihren Ursprung vom Gotte Oro ab und beanspruchte göttliche Würde. Man wurde in sie nur nach einem Noviciat und unter vielfachen Ceremonien aufgenommen; es gab unter diesen sieben Grade, die sich auch durch verschiedene Tättowirung von einander unterschieden. Den niederen Graden blieb es überlassen, die Tänze und Schauspiele aufzuführen, womit sie von Insel zu Insel herumzogen, Episoden aus den Göttergeschichten darstellend. Ein strenges Tabu wollte, dass man alle Kinder, welche aus den Vereinigungen der vielfach ausschweifenden Areoi mit Weibern geboren wurden, tödtete.

Viel verwickelteren Verhältnissen als in Polynesien stehen wir gegenüber, wenn wir uns jetzt dem malaiischen Archipel zuwenden. Hier ist die Bevölkerung nicht bloss aus den malaiischen Einwanderern und den (vielleicht mit den Papua verwandten) Ureinwohnern gemischt, sondern schon von früh an unter allerlei Einflüssen von Culturvölkern gestanden. Wiewohl es unmöglich ist, die Zeit der ersten Berührungen zwischen Hindostan und dem Archipel zu bestimmen, so sind sie wohl nicht später als die ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung anzusetzen.

Die Hinducultur hat sich hauptsächlich über Java, Madura und Bali erstreckt. Auf Java ist die einheimische Litteratur in der Kawisprache von der indischen angeregt, und zeugen zahlreiche Götterbilder, Symbole (Linga, Phallus) und namentlich grosse Bauwerke, wie der Tempel Borobudur von hinduistischem und buddhistischem Einfluss. Im 15. Jahrhundert begann der Islam seinen Siegeszug auf der Insel, wo er noch die nationale Religion ist. Ueber den ganzen Archipel ist der Islam sehr verbreitet; er hat seinen Mittelpunkt in der Djawah-Kolonie der Pilger in Mekka, deren Leben Snouck-Hurgronje in seinem Buche über Mekka beschrieben hat.

Neben diesen Mohammedanern und der einheimischen christlichen Bevölkerung, die freilich nicht so zahlreich ist, als man nach mehreren Jahrhunderten europäischer Herrschaft erwarten könnte, leben noch mehrere heidnische Stämme. Auf Java sind es nur sehr wenige, ver-

sprengte Stämme, auf Sumatra sind aber die Batta, auf Borneo die Dajak, und auf Celebes und anderen Inseln noch manche Stämme der Alfuren bis heute heidnisch geblieben. Aber auch unter der mohammedanischen Bevölkerung dauert manches heidnische fort; nicht bloss wie es immer auf höheren Stufen der Cultur der Fall ist, sondern so, dass der Islam heidnischen Glauben und Brauch ganz bestehen lässt. Das den einheimischen Glauben betreffende Material hat namentlich WILKEN gesammelt und unter den allgemeinen Gesichtspunkt des Animismus gebracht. Wirklich tritt der Glaube an Seelen und Geister sehr stark hervor, wenngleich die Naturverehrung nicht fehlt und auch hier nicht ohne weiteres als animistisch bezeichnet werden darf.

Die reichen Sammlungen von Stoff in den Aufsätzen WILKEN's geben für die Kenntniss des Animismus eine reiche Ernte. Wir nehmen Abstand davon, den Glauben der einzelnen Völker des Archipels zu beschreiben, und beschränken uns darauf, einige charakteristische Züge mitzutheilen.

Sehr verbreitet ist der Glaube an Seelen, jeder Mensch hat deren mehrere, im Athem, im Herzen, in seinem Schatten. Die Seele verlässt im Schlafe den Körper, und nimmt andere Gestalten an, z. B. die eines Vogels, wofür man dann Reis streut. Viele Stämme glauben an Lykanthropie, namentlich können diejenigen, welche die Ngelmu oder Wissenschaft der Zaubersprüche (rapal) besitzen, sich in Tiger verwandeln. Seelen Gestorbener können gefährlich sein, wie die der vor der Entbindung oder in den Wochen gestorbener Frauen (Pontianak). Uebernatürliche Kräfte, z. B. Hexerei, gelten oft als erblich. Die sehr langwierigen Feste und Ceremonien bei Tod und Begräbniss haben zum Hauptzweck die Abwehr schädlicher Einwirkungen der Todten, daneben aber auch die Beförderung der Seele in's Seelenland, das manche Bewohner der Inselreihen auf der nächstfolgenden Insel suchen. Manche Gaben werden der Seele dorthin mitgegeben, andere sind dazu bestimmt, dass der Todte, wenn er auf Erden herumzieht, sie zu sich nehme. Dass nun dieser Glaube sich auch erstreckt auf die Beseelung und mithin Verehrung der Thiere und der Pflanzen, dafür sind die Belege zahlreich. Von Pflanzen steht der Reis im Vordergrund; beim Reisbau auf Java, und auch anderswo, wird eine Reishochzeit symbolisch mit Aehren dargestellt und allerlei Festlichkeiten und Mahlzeiten veranstaltet.

Zu den Fetischen und Amuletten — der Moslem macht die heidnischen Fetische zu Amuletten — gehören die fürstlichen Insignien (Waffen, Kleider, Ornamente), denen man magische Kräfte zuschreibt; merkwürdig sind auch die heiligen Töpfe bei den Dajak, während die

so verbreitete Sitte des Kopfabschneidens bei den Dajak, Alfuren u. A. mit Schädelcultus zusammenhängt.

Neben diesen magischen und animistischen Vorstellungen findet sich aber auch Naturdienst, und fehlen die Naturmythen, wie von der Heirath zwischen Himmel und Erde beim Anfang der Regenzeit nicht. Gebirge und Wasser, Sonne und Mond gelten als göttliche Wesen. An der Südküste Javas erzählt man von der jungfräulichen Göttin des südlichen Oceans, der Ratu-Kidul, die auf dem Meeresboden einen herrlichen Palast bewohnt und über die vielen Geister herrscht, die auf der felsigen Küste ihr Wesen treiben. Neben ihr steht das böse Ungeheuer Ni-belorong, welches den Menschen wohl Reichthümer schenkt, sie aber später dafür tückisch büssen lässt. So könnten wir noch vieles, sowohl aus dem Glauben und Aberglauben, als auch aus den Sitten und der Litteratur mittheilen. Zu einem Gesammtbild lassen sich aber diese heidnischen Züge nicht zusammenfassen, weil sie fast überall mit indischen und mohammedanischen Sitten vermischt sind, und die Stämme, wo dies nicht der Fall ist, auf so niedriger Stufe stehen, dass ihre Religion sich nicht systematisch darstellen lässt. Für die Sagenkunde liefern manche dieser Völker eine ziemlich reiche Ausbeute. So sind Erzählungen und Märchen bei den Makassaren und Buginesen, bei den Sangiresen und Batta's gesammelt. Die letzteren, zuerst durch van der Tuuk bekannt geworden, jetzt von C. M. Pleyte bearbeitet, enthalten manche eigenthümliche kosmogonischen Mythen und Symbole. Ob es je gelingen wird, den wahren Sinn solcher Erzählungen zu erfassen, und darin das einheimische und das aus Vorderindien stammende Element reinlich zu sondern, kann man bezweifeln. Diese Bemerkung gilt auch einer Gestalt, wie Batara Guru, der als höchster schöpferischer Gott verehrt wird, dessen Name aber schon nach Vorderindien deutet. So sind es überall nur Fragmente, die man auf diesem weiten Gebiet zusammenlesen kann, aber freilich zahlreiche und interessante.

§ 6. Die Mongolen.

Von Dr. Edm. Buckley (Chicago).

Litteratur. Ein nicht ersetzbarer Mangel ist es, dass das Waitz'sche Werk uns hier im Stiche lässt, und der Stoff in Reisebeschreibungen, ethnographischen Berichten über die Bevölkerung des russischen Reiches, in verschiedenen Zeitschriften u. s. w. zerstreut ist.

Die Hauptquelle für die Ethnographie und Religion der Turko-Tataren ist W. Radloff, Aus Sibirien (2. Ausgabe 1893. Ein kleiner Sonderabdruck aus diesem Werke, Das Schamanenthum und sein Cultus 1885, behandelt nur die Religion); Proben der Volkslitteratur der türkischen Stämme Süd-Sibiriens (6 Bde, 1866—1886) gesammelt und übersetzt von W. Radloff enthält epische Lieder mit viel für die Cultur-, aber wenig für die Religionsgeschichte verwerthbarem Stoff.

Aehnlich steht es mit den Heldensagen der Minussinschen Tataren von A. Schiefner (1859). Ergiebiger sind: A. Vambéry, Die primitive Cultur des turko-tatarischen Volkes auf Grund sprachlicher Forschungen (1879) und C. de Harlez, La religion des Tartares Orientaux (1887).

A. Castren, Vorlesungen über die finnische Mythologie (deutsche Ausgabe von Schiefner, 1853); E. Beauvois, La Magie chez les Finnois (R.H.R. 1881—1882); Abercomby, Magic Songs of the Finns (Folklore Quarterly Review 1890—1896); D. Comparetti, Der Kalewala oder die Poesie der Finnen (1892, ein Buch, das auch für die allgemeinen Fragen über Beschaffenheit und Entstehung der Volksepen grosse Bedeutung hat). Der Kalewala wurde öfter in verschiedene Sprachen übersetzt: in's Deutsche von A. Schiefner (1852), und poetischer von Paul (1886); in's Englische von W. F. Kirby (1888), J. M. Crawford (1889); in's Französische von Léozon le Duc (1867). Ueber die hervorragenden Arbeiten von J. Krohn, cf. Z. f. Volkskunde I und R.H.R. 1895.

Der Name Mongolen ist eigentlich der eines Volksstammes, welcher einen kleinen Zweig einer grossen Rasse bildet, wird aber oft für diese ganze Rasse gebraucht, welche andere lieber die „hochasiatische“ nennen. Peschel zählt alle Amerikaner und Malaio-Polynesier unbedenklich zu den „mongolenähnlichen“ Völkern, Max Müller die Malaio-Polynesier und die Dravidavölker Hindostans, welch letztere bei den meisten Ethnographen eine Rasse für sich bilden. Am engsten hat Fr. Müller das Gebiet der Mongolen begrenzt, indem er die Völker des Nordrandes Sibiriens, die Kamtschadalen, Ainu u. a. mit den amerikanischen Eskimo zu einer besonderen Rasse, der der Arktiker zusammenfasst. Aber selbst von diesen Völkerschaften abgesehen, bleibt die mongolische Rasse nicht bloss die zahlreichste von allen, sondern auch diejenige, deren Einheit sich am meisten unseren Blicken entzieht. Von den Wanderungen der mongolischen Stämme in der Urzeit, von ihren Beziehungen zu anderen Völkern, die sie etwa aus ihren Sitzen vertrieben, oder mit denen sie sich vermischten, bringt selbst die Sage keine Kunde mehr; das Sprachstudium bietet das einzige, freilich unzulängliche Mittel, um etwas davon zu erfahren. Eine sichere Gruppirung der einzelnen Aeste dieses Stammes ist daher unmöglich; aus diesem Grunde beschränken wir uns auch darauf, die Hauptstämme dieser Rasse zu besprechen, ohne eine bestimmte Eintheilung zu geben.

In erster Linie kommt in Betracht die grosse Ural-Altaische Familie, welche sich wiederum in zwei Zweige theilt, den Ugro-Finnischen und den Turko-Tatarischen. Zum ersteren gehören die Finnen, Lappen, Esthen und Liven im nördlichen Russland, die Ostjaken im Ob-Becken und die Samojeden, welche dünn zerstreut das Gebiet von den Altaigebirgen bis zum Eismeer und dem weissen Meer bewohnen. Von den Turko-Tataren kommen die Türken (Kirgisen, Abakanen,

Altajer etc.) nach Osten hin bis zum Baikalsee in Südsibirien vor, im Lena-Becken wohnen die Jakuten, die eigentlichen Mongolen in der Mongolei, westlich von ihnen die Kalmücken, die Buräten um den Baikal-See, die Minussinschen Tataren westlich von ihnen, die Tungusen westlich vom Amur, über eine ungeheure Länderstrecke dünne gesät, endlich im Süden der Tungusen die Mandschu. Andere mongolische Völker sind die Chinesen, Koreaner und Japaner, über welche wir später sprechen. In Tibet und am nördlichen Rande des Himalaya wohnen Völker, welche unzweifelhaft zur mongolischen Rasse zu rechnen sind. Von den Völkerstämmen Hinterindiens sind die Barmanen unzweifelhaft Mongolen; aber auch die Tai- und Annamvölker werden gewöhnlich als solche angesehen.

Zur mongolischen Rasse gehören sowohl die Nomaden, welche die Steppen des nördlichen China und des westlichen Sibirien und die Wälder des Hochplateaus (das sich von Pamir bis nach Kamtschatka erstreckt) durchstreifen, als auch die ackerbauenden Culturvölker Chinas und Japans. Der Mongole ist phlegmatisch, sanft und nüchtern. Das Individuum tritt gegenüber der Familie und dem Staate in den Hintergrund. Der Mongole hat nie eine Logik erfunden, interessirt sich nur wenig für Metaphysik, ist aber hervorragend in Politik und Ethik; seine Einbildungskraft ist nur schwach, sein Sinn für Geschichte dagegen stark entwickelt. Die Erziehung ist ganz litterarisch, Originalität steht in keinem guten Rufe, die Ideale liegen in der Vergangenheit, und die Wissenschaft geht selbst in China nicht über die Tradition hinaus. Trotz ihrer zahlreichen, oft siegreichen Einfälle nach Europa und Indien haben die Turko-Tataren doch keinen bleibenden Einfluss auf die Weltgeschichte ausgeübt; ihre Herrschaft war überall nur von kurzer Dauer, bald siegte die überlegene Cultur, namentlich der Russen und Chinesen.

Der Sinn für Kunst ist nur bei den Japanern entwickelt. Die Epen der Turko-Tataren und Finnen und die lyrische Poesie der Chinesen und Japaner sind allerdings beachtenswerth. Sie erreichen dennoch nicht die höchste poetische Stufe. Die Chinesen zeichnen sich in der Anfertigung von Encyklopädien aus. Ihre Musik ist schon zwei Jahrtausende alt, aber noch immer lächerlich. In religiöser Hinsicht kennzeichnet sich der Mongole durch seine Gleichgültigkeit dem Dogma und der Andacht gegenüber, obwohl er den Cultus sorgfältig pflegt, der darum oft gemüthlos wird. Die grossen Eroberer des Mittelalters waren daher tolerant und sogar eklektisch. Der Chinese drückt seine religiösen und seine socialen Verhältnisse durch Ceremonien aus, für welche detaillirte Vorschriften vorhanden sind.

Alle turko-tatarischen Völker waren früher Anhänger des Schamanenthums, wenn auch jetzt dieser Cultus nur noch bei den Tungusen allgemein verbreitet ist. Die Mongolen sind, mit Ausnahme der am Baikal-See wohnenden Buräten, Buddhisten geworden. Die Türken sind seit vielen Jahrhunderten Mohammedaner, nur die Bewohner des Altai und des Sajanischen Gebirges sind Schamanisten geblieben, jedoch haben auch auf sie der Buddhismus und das Christenthum Einfluss gewonnen. Unter den Mandschu besteht der Schamanismus neben dem Confucianismus und Buddhismus. Radloff erhielt sein Material hauptsächlich von den Altaianern, und erklärt seinen Lesern, dass die Angaben der Schamanen, welche die einzige Erkenntnissquelle auf diesem Gebiete sind, sich oft widersprechen.

Die Turko-Tataren verehren die einander feindlichen Naturmächte des Lichts und der Finsterniss, die Geister der Erde, sowie lokale und Ahnengeister. Merkwürdig ist ihr Cultus durch die Handlungen ihrer Priester oder Schamanen (Kam), die darum auch der ganzen Religion den Namen gegeben haben. Im höchsten Himmel wohnt Tengere Kaira Kan, der die Geschicke des Weltalls leitet, und im sechszehnten andere Tengere oder Himmelsgötter (Tengri, Tonri, Tari etc. von tang scheinen. Die Jakuten gebrauchen diesen Namen noch immer für den sichtbaren Himmel). Im siebenten Himmel wohnt die Muttersonne, und im sechsten der Vatermond. Radloff behauptet, dass diese Angabe des Geschlechtes bloss sprachlich bedingt, mythologisch aber nicht weiter entwickelt ist. Im dritten Himmel wohnen die sieben Kudai (Götter); mit ihnen zusammen die Geister der Ahnen, welche zwischen den Menschen und den Göttern vermitteln. Die Erde, als eine Gemeinschaft wohlthätiger Geister personificirt, wird unter dem Namen Järsu, Erd-Wasser, verehrt. Diese Gemeinschaft wird gebildet durch die 17 Kane (Fürsten), von denen jeder über ein Quellgebiet des Landes waltet. Verschiedene Arten von bösen Mächten bewohnen die neun Schichten der Unterwelt. Ihr Herrscher ist Erlik Kan, der Mächtige, der furchtbare Feind der Menschheit. Darum hält man ihn in Ehren und sucht ihn durch Opferspenden sich geneigt zu machen. Jedermann hat zwei Begleiter, einen Schutz- und einen Rachegeist, welche ihn durch das Leben und nachher durch die verschiedenen Höllen und Himmel begleiten. Jedermann kann mit den Erdgottheiten unterhandeln, aber den Himmelsgottheiten ein Opfer darzubringen oder eine abgeschiedene Seele in die Unterwelt zu führen, das ist bloss einem Schamanen möglich. Dies wichtige Amt ist nothwendiger Weise erblich, da es von einer constitutionellen Epilepsie abhängt, deren erster Anfall die Berufung zum Amte bildet. Die Be-

suche des Schamanen in der Ober- und Unterwelt werden mit Hülfe seiner Vorfahren ermöglicht, deren Geister er zuerst in seine Zaubertrommel beschwört. Das höchste Opfer wird dem im sechszehnten Himmel wohnenden Bai Uelgön gebracht, der oft als Hauptgott angesehen wird. Ein hellfarbiges Pferd (für Erlik aber ein schwarzes) wird zerdrückt und geschunden. Die Haut mitsammt dem Kopf und den Füssen, die nicht abgeschnitten werden, wird auf eine Stange als Opfer aufgehängt, das Fleisch dagegen gegessen. Kein Tropfen Blut darf vergossen, noch ein Knochen zerbrochen werden. Darauf führt der Schamane mit grossem dramatischen Talent, das durch seine Verzückung noch eine Steigerung erfährt, seinen erschütterten Zuhörern eine Auffahrt durch die verschiedenen Himmel vor, wo er Auskunft über alle gewünschten Angelegenheiten erlangt, und zuletzt bringt er das Opfer dem Uelgön dar. Um eine durch einen Todten verunreinigte Hütte wieder zu reinigen, muss der Schamane die Seele des Todten fangen und in die Unterwelt einführen. Diese wilde Scene hat sogar auf RADLOFF einen mächtigen Eindruck gemacht; während die zahlreichen dramatischen Personificationen, die poetische Form der Sprache, und die angeblich besuchten Orte an DANTE's Divina Comedia erinnern.

Das Bild eines der Götter wird, von einem Holzreifen umrahmt, am Dach der Hütte frei aufgehängt, daneben ein Hasenfell, an welchem bunte Lappen mittelst einer Schnur befestigt sind. Verehrung des Feuers, von Steinen und Bäumen kommt häufig vor. Die Birke ist der heilige Baum, 9 die heilige Zahl, der Osten die heilige Himmelsrichtung. Ein Eid wird durch gemeinsames Trinken von Opferblut beschworen; später auch wohl dadurch, dass jede der betheiligten Personen aus dem Arm des anderen Blut trinkt. Die Divination beruht auf 1. der Lage der Eingeweide, oder der Risse im gerösteten Schulterblatt der Opferthiere; 2. den natürlichen Phänomenen, z. B. dem Aufsteigen des Rauches; 3. dem arithmetischen Spielen mit Kieselsteinen oder Schafmistkügelchen und 4. den ekstatischen Visionen des Schamanen.

Von den Ugro-Finnen sind alle Stämme in Sibirien und die Lappen in Russland noch immer Schamanisten, in engem Anschluss an die oben beschriebenen Turko-Tataren. Von den anderen Stämmen in Russland, nämlich den Finnen, Esthen und Liven, sind die erstgenannten die hervorragendsten und als typisch bedeutsamsten. Die finnische Litteratur ist überaus reich. In trefflicher Weise hat E. LÖNNROTT, der Jahre lang unter diesem Volke lebte, aus dem Munde des Volkes die Runen (Lieder) aufzeichnete und zum Theil selbst die Sagen in poetischer Gestalt vollendete und zusammenfügte, die Litteratur ge-

sammelt. Die Frucht dieser Thätigkeit sind folgende Werke. Der Kalewala, welcher poetische Proben aller Gattungen enthält, 1849; Der Kanteletar, eine Sammlung von lyrischen Gedichten, 1840; und später Sammlungen von Sprüchwörtern, Räthseln und magischen Liedern.

Die Mythen der Finnen zeigen nur wenig Aehnlichkeit mit denen ihrer mongolischen Verwandten. Sie entstanden, nebst der metrischen Form, zwischen 800 und 1000 n. Chr. theilweise unter dem Einfluss der benachbarten Scandinavier und Litauer.

Es giebt keine umfassende Kosmogonie, aber zahlreiche Mythen nennen für die einzelnen Dinge besondere Urheber. Unter diesen finden wir ein Vogelei, eine vom Wind schwangere Frau, und eine Gottheit, die ihre Hände oder Knie reibt. Die Gottheiten sind unbestimmte, steife Personificationen von Natursphären; es fehlt ihnen die freie menschliche Entwickelung und sittliche Eigenschaften; auch vereinigen sie sich nicht zu Familien oder Gesellschaften. Ukko (der Alte), der Himmelsgott, hat den höchsten Rang, bloss weil seine Sphäre die oberste ist; eine Controlle über die anderen Götter übt er jedoch nicht aus. Später wurden ihm Eigenschaften des Bibelgottes zugeschrieben. Seine Gattin ist Akka. Maan emä (Mutter der Erde) ist die Erdgöttin ohne einen bestimmten Eigennamen. Ahti und Wellamo sind der Gott und die Göttin des Wassers, Tapio und Mielikki Gott und Göttin des Waldes, Tuoni und Tuonetar Gott und Göttin der Unterwelt. Pellerwoinen ist der Gott des Feldes. Gottheiten der Sonne, des Mondes, des grossen Bären und der Sterne tragen einfach den Namen der Sphäre, über welche sie herrschen. Jumala (das Donnerheim) war ursprünglich der Name eines Himmelsgottes, wurde jedoch später der Gattungsname für Gottheit. Neben diesen Jumala (Gottheiten), welche die Natursphären beherrschen, giebt es Haltia (freie Geister), welche Personen und Naturgegenstände oder Processe beleben. Der grösste unter den zahlreichen bösen Geistern ist Hiisi. Die frühere Ansicht von einer fortdauernden Existenz wurde durch die importirte Idee von der Hölle verdrängt. Die Finnen hatten heilige Orte, Götzenbilder, Opfer und Feste, die letzteren vorzugsweise in Verbindung mit der Landwirthschaft; eines derselben war jedoch den Vorfahren gewidmet. Die heiligen Zahlen sind 6, 7, 8 oder 1, 2, 3 und werden immer in Serien gebraucht.

Der Mensch steht in keiner Blutsverwandtschaft mit den Gottheiten. Der Held kämpft weniger mit den Waffen als mit Zauberliedern, er ist der alte Schamane, der bloss seine Trommel mit der Harfe vertauscht hat. Er ist der Loitsija (Zauberer), Tietäjä (Weise)

und Lanlaja (Sänger). In der Verzückung beschwört er noch immer die Geister, und wenn er in Ohnmacht fällt, wird er ein Haltia und steigt in die Unterwelt hinab.

Die Interpretationen des Inhaltes des Kalewala sind zahlreich und sehr von einander abweichend. D. Comparetti meint, dass der Kalewala sich nicht mit Kriegen, Völkern oder Häuptlingen beschäftige, sondern einfach mit Individuen, die sich durch Zauberkünste auszeichnen. Die Hauptgestalten sind: Wainamoinen, der Typus des intellektuellen Zauberers; Ilmarinen, der Typus des handwerksmässigen Zauberers oder des schlauen Mechanikers; Lemminkainen, der typische Liebhaber, der auch Züge von Rohheit aufweist. Das unwichtigere Motiv des Gedichtes ist eine Brautwerbung, wobei die Helden verschiedene Aufgaben lösen müssen. Das Hauptmotiv ist der Raub des Sampo, eines Gegenstandes, dessen Form auf verschiedene und dunkle Weise beschrieben wird. Er ist das Meisterstück der Zauberei und besitzt die Fähigkeit, alles andere hervorzubringen; daher heisst er Sam-po, Gemeindewohl oder Reichthümer, ist also die Symbolisirung dieser Dinge durch einen phantastischen Gegenstand.

Die Chinesen.

Theilweise revidirt von Dr. Edm. Buckley in Chicago.

Litteratur. Die Bibliographie bei H. Cordier, Bibliotheca Sinica. Specialorgane nur für Sinologen wichtig: The China Review (Hongkong, seit 1872); Revue de l'extrême orient (seit 1882) u. a. Ueber Land und Leute: J. F. Davis, The Chinese (1836); F. von Richthofen, China (1882); W. A. P. Martin, The Chinese (1881); R. K. Douglas, China (1887); A. H. Smith, Chinese Characteristics (3. Aufl. 1894).

§ 7. Heilige Litteratur.

Litteratur. Eine Uebersicht über die älteren und neueren Uebersetzungen dieser Bücher giebt H. Cordier in seinem Bulletin in R.-H.-R. 1880 I. Eine Ausgabe, auf 7 vol. berechnet, besorgt seit 1861 J. Legge, The Chinese Classics, mit Uebersetzung, Anmerkungen, Prolegomenen. Von diesen letzteren, ohne chinesischen Text, gab er 3 vol. besonders heraus, nämlich: The life and teachings of Confucius; The life and works of Mencius; The She King, or book of ancient Chinese poetry. Derselbe gab heraus: The Shu King, the religious portions of the Shih King, the Hsiao King, S.-B.-E. III; Yi-King, S.-B.-E. XVI; Li-ki, S.-B.-E. XXVII XXVIII. Von anderen Uebersetzungen sind noch zu erwähnen: Vict. von Strauss, Shi-King (1880, eine auch dichterisch gut gelungene Uebersetzung; schon früher [1833] hatte Rückert dasselbe unternommen, war aber für den Sinn von einer mangelhaften lateinischen Uebersetzung abhängig); E. Biot, Le Tcheou-li ou rites des Tcheou (2 vol. 1851); C. de Harlez, Yi-king (1886); I-li (1890).

Wie alle Ursprünge, so sind auch die des chinesischen Volkes im Dunkel einer unbekannten Urzeit verborgen. Dass die „hundert Familien" aus Nordwesten eingewandert sind, zuerst das Stromgebiet des Gelben Flusses besetzt und sich erst später im Süden ausgebreitet haben, ist wohl eben so sicher, als dass sie zur hoch-asiatischen (mongolischen) Rasse gehörten, ein Zusammenhang, der manches Eigenthümliche in Cultur und Religion erklärt. Man hat sich viel Mühe gegeben, der Verwandtschaft der Chinesen mit west-asiatischen Culturvölkern nachzuspüren: früher suchte man sie in Aegypten, in letzter Zeit ist die Aufmerksamkeit durch Terrien de Lacouperie auf Babylonien gelenkt worden, und Manche meinen mit ihm, dass Schrift, Sprache und Cultur auf Beziehungen oder Verwandtschaft zwischen

China und den Euphratländern hinweisen. Wie dem auch sei, die Anfänge der chinesischen Cultur liegen in der prähistorischen Zeit. In dem Augenblick, da das Volk in der Geschichte erscheint, ist es bereits im Besitz von socialen, politischen und religiösen Einrichtungen, welche die Bedingungen des civilisirten Lebens sind, treibt Ackerbau, gebraucht Schriftzeichen, berechnet die Zeit u. s. w. Die Sage schreibt alle diese Erfindungen und Einrichtungen alten Kaisern der Vorzeit zu.

Die classische Litteratur besteht theils aus Schriften, welche, aus dem Alterthum stammend, durch Kong-tse gesammelt oder endgültig redigirt, theils aus solchen, welche von Kong-tse selbst verfasst wurden oder aus seiner Schule hervorgingen. Es sind dies die fünf King und die vier Shu, an welche sich noch einige andere von kaum geringerem Ansehen anreihen. Wir müssen die einzelnen Werke kurz charakterisiren.

Das erste, vielleicht älteste, ehrwürdigste ist Yi-king, das Buch der Wandlungen. Im Bücherbrand wurde es wegen seines heiligen Charakters als mantisches Buch verschont. Die Figuren, die den Kern des Yi-king bilden, sind uralt; ein Drachenpferd soll (so erzählt man) aus dem Gelben Fluss aufgestiegen sein und auf seinem Rücken eine Zeichnung gehabt haben mit theils hellen, theils dunkelen Kreisen. Daraus machte Fohi die Figuren, welche aus den verschiedenen Combinationen des ganzen und des gebrochenen Strichs bestehen. Es sind dies folgende acht:

Aus den Combinationen dieser 8 Trigramme gehen 64 Hexagramme hervor, welche die Basis des Textes des Yi-king sind. Dieser Text besteht aus nichts Anderem als aus Beischriften zu diesen 64 Figuren. Diese Beischriften haben aber verschiedene Beschaffenheit. Zuerst giebt es zu jedem Hexagramm kurze Notizen, welche von König Wen und seinem Sohn, dem Herzog der Tsheu, den Stiftern der dritten Dynastie, herrühren sollen. Der erste schrieb eine Anmerkung zum ganzen Hexagramm, der zweite zu den sechs Strichen insbesondere. Zu diesen Beischriften kommen aber längere Excurse, die in ziemlich lockerer Verbindung mit dem Text und den Figuren stehen, und die Legge in seiner Uebersetzung daher als Appendices ans Ende versetzt hat. Diese Stücke sind bedeutend jünger als die Figuren mit ihren kurzen Beischriften. Der Sinn des Ganzen und der einzelnen Theile ist uns noch durchaus dunkel. Man hat das Räthsel durch die vergleichende Mythologie (Mc. Clatchie) und durch die Sprach-

vergleichung zu lösen versucht; nach letzterer Ansicht wäre das Yi-king ein mit Hülfe des Akkadischen zu verstehendes Vocabularium (Lacouperie). Viele sahen im Yi-king tiefe, in Symbole gekleidete Weisheit, eine philosophische Kosmogonie, beherrscht von dem Gegensatz zwischen dem männlichen und dem weiblichen Princip, Himmel und Erde, Ying und Yang. Legge bemerkt dagegen, dass diese Worte erst in den späteren Excursen vorkommen und auch da nicht die philosophische Bedeutung haben, welche man ihnen zuerkennt; er sieht im Yi-king vielmehr populäre Moral und manche geistreichen oder geistlosen Spielereien. Bei alledem steht nur Eines fest, dass nämlich das Buch zum Wahrsagen gebraucht wurde und diesem Umstande seine grosse Bedeutung verdankte. Die Wandlungen der Figuren wurden schon in den Beischriften mit den Wandlungen in der Natur und mit den Schicksalen der Menschen, den Glück oder Unglück bringenden Umständen in Verbindung gebracht. Welche Gedanken aber dabei maassgebend gewesen sind, wird uns vielleicht stets verborgen bleiben.

Das grosse Geschichtswerk Shu-king war in besonderem Maass ein Object der Verfolgung beim Bücherbrand im Jahre 213. Nur einige Exemplare wurden gerettet, vornehmlich durch den Lehrer Fu-seng, und kamen unter der Han-Dynastie wieder zum Vorschein, wenn auch nicht in unbeschädigtem Zustand. Was wir übrig haben, sind 50 Bücher oder Hauptstücke, welche Legge in 5 ungleiche Theile gruppirt. Sie handeln von Jao, Shün, Jü und den Hia, den Shang, den Tsheu und umfassen einen Zeitraum von ungefähr 17 Jahrhunderten bis zum 7. Jahrhundert v. Chr. Manche diese Sammlung betreffende Fragen sind noch offen. Zunächst wird es sich fragen, wieweit die redigirende Arbeit Kong-tse's gegangen ist, ob er bloss Vorhandenes sammelte oder Vieles aus eigenen Mitteln hinzufügte. Dann ist die historische Glaubwürdigkeit des Shu-king manchem Zweifel unterworfen. Eine Vergleichung dieses Werkes mit den sog. Bambubüchern, recht dürren Annalen, welche, vom mythischen Kaiser Hoang-ti anfangend, bis zum Jahre 299 v. Chr. reichen, zeigt, dass es die alten Kaiser Jao, Shün und Jü in einem, der geschichtlichen Wirklichkeit gegenüber vergrösserten Maassstab dargestellt hat. Diese Beobachtung ist aber nicht der einzige Grund zum Misstrauen gegen den historischen Werth des Shu-king. Das Buch macht zwar bei oberflächlicher Lectüre sogar den Eindruck grosser Zuverlässigkeit. Alles ist überaus nüchtern gehalten, viele Stücke sehen aus wie officielle Documente, Regierungsmanifeste und dergleichen. Sieht man aber den Inhalt näher an, so fällt die moralisirende Tendenz stark

auf; die Reden der Kaiser, die Rathschläge der Minister haben einen ausgeprägt didaktischen Charakter, ja es kommt ein Hauptstück vor, das die Principien der Regierungskunst förmlich zusammenstellt (V, 4). Das Ganze ist daher viel eher ein Fürstenspiegel als eine historische Arbeit. Dazu kommt, dass die Geschichte selbst stark schematisirt ist. Die Tugend des Fürsten macht Land und Volk gross, weicht aber der Fürst vom geraden Weg ab, so kommt er und sein Geschlecht zu Fall, und geben der Himmel und die Stimme des Volks die Herrschaft einem anderen, der den Principien des Rechts und der Wahrheit treu ist. Nach diesen Gesichtspunkten wird sowohl der Uebergang der ersten zur zweiten Dynastie, als der der zweiten zur dritten beschrieben. Als historische Quelle ist also das Shu-king trübe; für die Kenntniss der chinesischen Anschauungen vom Staatsleben und von der Religion ist es jedoch von hohem Werth.

Das dritte der kanonischen Bücher ist Shi-king, das Liederbuch. Es hat beim Bücherbrand und bei der Restauration unter den Han ähnliche Schicksale erlitten, wie das Shu-king. Es besteht aus stark 300 Liedern, welche Kong-tse aus einem zehnmal grösseren Liederschatz ausgewählt hat. Die Form dieser Lieder ist nicht rhythmisch, aber reimend; sie sind in Strophen abgetheilt. Es giebt solche, die einfach erzählen, andere sind metaphorisch, bei mehreren fängt jede Strophe mit einer anspielenden Vergleichung an. Ihr Inhalt ist sehr verschieden; mythischer Stoff findet sich kaum ein- oder zweimal. Die erste Abtheilung, welche stark die Hälfte der Lieder enthält, bringt Volksthümliches, woraus wir die Landessitten, auch das häusliche und private Leben in den verschiedenen Provinzen kennen lernen; darunter sind manche naive, auch uns ansprechende lyrische Stückchen. Die beiden folgenden Theile führen uns zu den Festen am Hofe der Kaiser; hieraus heben wir hervor die Loblieder auf die Stifter der Tsheu-Dynastie, womit der dritte Theil beginnt. Der vierte enthält Lieder beim Opfer und zu Ehren der Ahnen; darunter sind etwa fünf, die noch aus den Tagen der 2. Dynastie herrühren.

Das vierte der kanonischen Bücher ist für die Kenntniss der Religion von nicht geringerer Wichtigkeit als die drei eben beschriebenen, es ist das Li-ki. Die Textgeschichte ist hier eine etwas andere als bei den anderen King, da die auf uns gekommene Schlussredaction erst in der Zeit, welche ungefähr mit dem Beginn unserer Zeitrechnung zusammenfällt, unter den Han fixirt wurde. Allein damit ist nicht gesagt, dass nicht Vieles aus alter Zeit stamme. Das ist aber in der That der Fall; mehrere Schriften, welche von dem Li handeln, bewahren uns die Anschauungen und Gebräuche wenigstens aus den Jahrhunderten der

dritten Dynastie. Das Wort Li ist vieldeutig; man übersetzt es mit Ritus und mit Ceremoniell, es deutet den Inbegriff alles Schicklichen an und umfasst somit sociale, religiöse und häusliche Pflichten und Gewohnheiten, Regeln über den rechten Anstand und die sich im äusseren Benehmen offenbarende gute Gesinnung. Unter den Werken über diese Gegenstände treten besonders drei hervor: I-li, Tsheu-li und Li-ki. I-li behandelt die Pflichten gewisser Classen von Beamten. Tsheu-li die Einrichtung des Staates unter den Tsheu. Man hat allerdings den Glauben an das Alter und die Aechtheit dieser Schrift, welche man früher dem Herzog von Tsheu zuschrieb, ziemlich allgemein verloren. Im Gegensatz nun zu diesen mehr speciellen Sammlungen verdankt das Li-ki seine Aufnahme unter die 5 King wohl dem Umstand, dass es die Pflichten Aller regelt und die allgemeinen Anstandsvorschriften einschärft. In den 46 Abtheilungen dieser Sammlung suche man aber nicht dogmatische Erörterungen, sondern allerlei durch Gewohnheit und Tradition sanctionirte Regeln für das Benehmen.

Zu diesen vier Büchern kommt nun noch ein fünftes, das einzige, das Kong-tse selber geschrieben hat, unter dem Titel Tshünthsieu, Lenz und Herbst. Es sind die Annalen des Fürstenthums Lu, des Vaterlandes Kong-tse's im engeren Sinn, aus den Jahren 722—494. Es soll ein überaus trockenes Verzeichniss von Facta sein, ohne Detail und ohne Beurtheilung. Dennoch haben manche Chinesen es hoch gepriesen, als das Mittel, wodurch Kong-tse dem Verderben seiner Zeit entgegentrat.

Obgleich nicht unter die 5 King aufgenommen, gehört unzweifelhaft zur classischen Litteratur das Hiao-king oder das Buch über die Pietät. Es hat in der Recension, die wir besitzen, 18 Capitel, in der Form eines Gesprächs zwischen Kong-tse und einem seiner Schüler, oder vielmehr einer Belehrung des letzteren durch den Weisen. Auch die scharfe Kritik, welche chinesische Litteraten an diesem Schriftchen geübt haben, konnte nicht bestreiten, dass darin ein Kern auf den Meister selbst zurückzuführen sei, wenn auch die gegenwärtige Gestalt nicht älter als die Han-Dynastie sein mag.

Die Classiker zweiten Ranges sind die 4 Shu, welche uns noch mehr als die King von der Lehre Kong-tse's selbst berichten. Das erste ist Lun-yu, Notizen über Begegnungen, kurze Gespräche, Worte des Meisters oder seiner ersten Schüler, in losem Zusammenhang ohne chronologische Ordnung, hier und dort sachlich gruppirt. Diese 497 kurzen Abschnitte in 20 Büchern sind eine Hauptquelle für die Kenntniss der Person und der Lehre Kong-tse's. Die zweite und dritte dieser Schriften enthalten viel kürzere Texte, auch als Hauptstücke dem

Li-ki einverleibt und als Tshung-jung oder Lehre von der Mitte oder vom Gleichgewicht und der Harmonie, und Tahio = grosse Lehre bekannt. Tshung-jung wird einem Enkel von Kong-tse zugeschrieben; vielleicht haben beide Tractate denselben Verfasser. Sie geben den Anschauungen des Confucianismus einen classischen Ausdruck und stehen in China in hohem Ansehen. Zu diesen dreien tritt als viertes Shu hinzu die Sammlung der Gespräche des grössten Lehrers aus der Schule Kong-tse's, Meng-tse's, der mehr als ein Jahrhundert nach dem Tode des Meisters geboren wurde; er lebte 371—288. In den sieben Büchern seiner Gespräche herrscht viel mehr Zusammenhang als in den losen Paragraphen des Lun-yu; die Gegenstände werden hier in dialogischer Form eingehend beleuchtet.

§ 8. Die alte Reichsreligion oder der Sinismus.

Litteratur. J. H. Plath, Die Religion und der Cultus der alten Chinesen (1862), gut zusammengefasst von J. Happel, Die altchinesische Reichsreligion vom Standpunkte der vergleichenden Religionswissenschaft (1882 franz. in RHR 1881); werthvoll sind auch: A. Réville, La religion chinoise (1889), und C. de Harlez, Les religions de la Chine (1891); kürzer: J. Legge, The religions of China (1880); J. Edkins, Religions in China (1884). Von dem grossen Werke von J. J. M. de Groot, The religious system of China sind 2 Bände erschienen.

Es ist sehr schwer, sich ein Urtheil über die alt-chinesische Reichsreligion zu bilden. Die Quellen, woraus wir sie kennen, empfangen wir aus den Händen Kong-tse's und die Frage bleibt offen, in wie fern dieser sie rein überliefert oder sie im Geist seiner Reform bearbeitet hat. Kong-tse nimmt immer den Schein an, das Althergebrachte überliefern und handhaben zu wollen; dass er aber nur eine Auswahl getroffen und das ihm nicht Genehme bei Seite gelassen hat, ist sehr wahrscheinlich, und wird es noch mehr, wenn wir beachten, dass gleichzeitig mit dem Confucianismus eine andere, ihm sehr heterogene Religion entstand, welche ebenfalls ihre Wurzel im Alterthum hatte: der Taoismus. Wir haben also keine directe Quelle für die Kenntniss der alten Reichsreligion, denn Tsheu-li, das dafür gelten will, ist, wie wir bereits sahen, jüngeren Ursprungs. Dennoch enthalten die King allerlei Material aus alter Zeit, und Kong-tse ist gewiss ein Reformator in sehr conservativem und nicht in revolutionärem Sinn gewesen. Wenn also auch Vorsicht geboten bleibt, so sind doch einige Schlüsse auf die alte Religion aus den King gerechtfertigt. Wir wollen hier nicht das Unmögliche, eine ganz genaue Scheidung, versuchen, sondern lediglich die Grundgedanken dieser King als den wahrscheinlichen Inhalt der alten Religion darstellen.

Die Religion, die wir darin finden, tritt uns als eine durchaus

organisirte entgegen, als Theil eines Volkslebens, das dem Zustande der Wildheit entwachsen ist. Sie besteht aus der Verehrung des Himmels (Thian), des obersten Kaisers (Shang-ti) und der verschiedenen Classen von Geistern (Shan). Von neueren Forschern wird sie sehr verschieden beurtheilt. Die Aussagen über Thian und Shang-ti lauten oft so erhaben und geistig, dass Manche (Legge, Faber, Happel u. A.) der alten chinesischen Religion einen hohen Werth zusprechen, sie monotheistisch nennen, mit dem Jahvismus vergleichen, sogar die Frage, ob die Chinesen den wahren Gott kannten, bejahend beantworten und die Reform des Kong-tse als einen Rückschritt gegen diese ursprünglich reine Gotteserkenntniss betrachten. Damit hängt die schon in der Periode der jesuitischen Mission verschieden beantwortete Frage zusammen, ob man in der christlichen Predigt und Bibelübersetzung das Wort Gott durch Shang-ti wiedergeben dürfe. Dieser hohen Werthschätzung der alt-chinesischen Religion tritt die Ansicht gegenüber, welche sie nur um eine Stufe höher stellt als den Schamanismus der verwandten nordasiatischen Stämme: in China sei der Geisterglaube nur etwas schematisirt, unter den Geistern dem Geiste des Himmels ein hoher Rang eingeräumt; dem Boden des Geistercultus und der Zauberei sei aber diese Religion nicht entwachsen (Tiele).

Zwischen Thian, Himmel, Ti, Kaiser, und Shang-ti, oberster Kaiser, kann man keine Scheidung machen, obwohl ein noch lebender Sinologe diese versucht hat. Mit dem materiellen Himmel sind sie in manchen Beschreibungen identisch; dennoch ist ihre mythische Personification nicht durchgeführt. Bisweilen, obgleich selten, ist von Himmel und Erde (Heu-thu) als von Vater und Mutter aller Wesen die Rede, worin die Veranlassung liegt, an den Mythus der kosmogonischen Ehe zu denken; aber die Vorstellung ist so wenig ausgeprägt, dass Manche (u. a. Plath) sie ganz leugnen. Wenn wir noch erwähnen, dass auch die Geburt der Ahnen der zweiten und dritten Dynastie auf Shang-ti zurückgeführt wird, so haben wir so ziemlich alles Mythische genannt, das sich in diese Vorstellung mischt. Desto mehr ist von der allgemeinen Weltordnung, der Bestimmung (Ming), dem Weg (Tao) des Himmels die Rede. Der Himmel oder die Gottheit redet nicht auf besondere Weise, hat keine Zu- oder Abneigung zu den Individuen, sondern offenbart sich in dem gewöhnlichen Naturlauf. Ohne Stimme, durchaus einfach, ununterbrochen wirkt der Himmel. In Regen, Sonnenschein, Hitze, Kälte, Wind, Jahreszeiten offenbart er sich; kommen diese zur rechten Zeit und im rechten Maass, so bringen sie Segen, aber ihr Uebermaass oder Ausbleiben bedeutet Unheil. Hierauf haben nun die Herrscher besonders zu achten; diese

Ordnung ist die Grundlage des Staats. Störungen im Naturlauf sind Warnungen, auch im Staat die Harmonie herzustellen. Die natürliche, die politische, die sociale und die sittliche Weltordnung stehen nicht bloss in engem Zusammenhang mit einander, sie sind ganz identisch, oder richtiger, noch nicht unterschieden. Es giebt drei Grundwesen: Himmel, Erde und Mensch, die sich mit einander im Einklang befinden müssen. Mit religiöser Ehrfurcht wird die Naturordnung als Norm alles sittlichen Handelns, und werden die Staatseinrichtungen als Naturgesetze betrachtet. Nur der Gegensätze, welche wir in diesen Worten ausdrücken, war man sich noch nicht bewusst. Diese Ordnung ist eine durchaus sittliche; der Himmel straft und belohnt, giebt dem Stolzen Unheil, dem Demüthigen Segen. In eigenthümlicher Weise offenbart sich sein Wille durch die Stimme des Volks. Auf diesem Wege geschieht es vorwiegend, dass die schlechten Herrscher ihre Verurtheilung empfangen; ihre Verwerfung durch das Volk ist ein Stimme des Himmels. Ein merkwürdiges Zeichen der Beharrlichkeit dieser Grundanschauungen ist, dass vor etwa 40 Jahren der Kaiser sich englischen Forderungen gegenüber auf den Unwillen des Volks berief, mit dem doctrinären Zusatz, dass die Neigung der Herzen des Volks die Basis der Bestimmungen des Himmels sei.

Mit der Verehrung des Himmels, Shang-ti, der allgemeinen Weltordnung, ist die der Geister verbunden. Diese zwei Culte und Vorstellungen stehen einander nicht entgegen, sie gehören vielmehr innig zusammen: in demselben Zusammenhang werden der Himmel und die Geister genannt und ihnen dieselbe Wirksamkeit zugeschrieben; namentlich auch in sittlicher Hinsicht sind die Geister gerade wie Shang-ti thätig. Die Geister sind überall gegenwärtig, unerforschlich und unsichtbar, aber sehr reell. Sie sind nicht individualisirt, auch nicht in Gruppen vereinigt; nur die himmlischen, die irdischen und menschlichen Geister (die Ahnen) werden unterschieden. Die Ansicht, welche sie als Diener des Himmels oder als Mittler zwischen den Menschen und Shang-ti vorstellt und diesem letzteren unterordnet, findet keine genügende Stütze in den Texten. Auch bei den Geistern tritt das Persönliche gegen das Allgemeine ganz in den Hintergrund. Sie sind das Feine oder Zarte in allen den zehntausend Dingen, Alles durchdringend, aber für die Sinne nicht wahrnehmbar. Böse Geister kennen die classischen Texte nicht; ob sie ebenfalls dem Volksglauben fremd gewesen sind, müssen wir dahingestellt sein lassen.

Unter den Geistern empfangen die der letzteren Art, die menschlichen (Kwei), und von diesen wieder die Ahnen (Tsu) die grösste Verehrung. Der Glaube an Unsterblichkeit hat sich in China nur in

Hinsicht auf den Ahnencultus entwickelt. Ueber den Zustand der Seele oder Lebenskraft, nachdem sie dem Leibe entflohen, finden sich nur gelegentliche Aussagen, die nicht zu einer Lehre fixirt sind, und die man also nicht urgiren darf. Aber der Cultus der gestorbenen Kaiser, Weisen, Wohlthäter, vor Allem der eigenen Ahnen tritt sehr in den Vordergrund. Die Frage nach der Fortdauer der eigenen Existenz ist dem Chinesen weniger wichtig, als die nach dem Einfluss der Voreltern auf sein Leben. Desshalb werden alle wichtigeren Angelegenheiten in der Familie wie im Reiche nur in Gegenwart der Ahnen vorgenommen. Man betet zu ihnen in Noth und Krankheit; in ihren Hallen werden die Ehen vollzogen und die Thronfolger installirt; ihre Täfelchen begleiten die Nachkommen auf der Reise wie im Krieg. Es ist merkwürdig, wie der Blick des Chinesen sich viel mehr nach der Vorzeit als nach der Zukunft richtet. Wird jemand geadelt, so theilt die Reihe seiner Voreltern diese Ehre. Der Ahnencultus ist die Grundform der chinesischen Religion. Was den Tod überdauert, ist hier viel weniger das individuelle Leben, als die Bande der Familie. In diesem Sinne ist die oft wiederholte Behauptung zu ändern, dass die Chinesen eingefleischte „Diesseiter" waren und sind. Mit Speculationen über das Jenseits beschäftigen sie sich allerdings nicht viel; aber um Kraft, Trost, Hülfe zu erlangen, blicken sie nach den verstorbenen Voreltern. Freilich denken sie sich diese wieder nicht als in einer jenseitigen Ferne verweilend; wie die Geister, sind sie gegenwärtig und umschweben unsichtbar ihre Nachkommen. Bisweilen wird diese Anwesenheit sichtbar vorgestellt: nicht bloss in den soeben genannten Täfelchen, sondern beim Opfermahle in einem Jüngling, öfters in dem Enkel des Todten, der in seinen Kleidern und an seinem Platz die Hauptperson des Festes ist, und den man, als wäre es der Todte selbst, bewirthet; man bezeichnet diesen Repräsentanten bisweilen als den „Todtenknaben".

Der eigenthümlichste Zug dieser Religion ist, neben der Abwesenheit einer Mythologie und einer Lehre, das gänzliche Fehlen eines Priesterstandes. Die religiösen Ceremonien machten einen Theil des gewöhnlichen, häuslichen und bürgerlichen Lebens aus; ihre Besorgung lag den Staatsbeamten ob. Die grosse Schaar von Beamten, welche sich ausschliesslich oder nebenbei damit beschäftigten, bildete in keiner Weise eine Priesterschaft. Das Tsheu-li entwirft von den Riten und dem Beamtenheer, das dazu gehörte, eine Schilderung, die allzu ausgesponnen ist und zu viel schwindelhafte Details enthält, um als die Beschreibung ursprünglicher Zustände gelten zu können; aber die Grundzüge des dort in die Breite ausgewirkten Schemas sind doch

wohl aus alter Zeit. Die Opfer wurden zu bestimmten Zeiten, z. B. an den vier Jahreszeiten, oder bei besonderen Veranlassungen, etwa bei einem Kriegszug, einer Missernte, einer Jagd des Königs gebracht. Das grosse Opfer für den Himmel durfte nur der Kaiser bringen, obwohl Jedermann zum Himmel zu beten und ihm Weihrauch zu bringen das Recht hatte. Die grossen Vasallenfürsten brachten dem Geiste der Erde, der Berge und der Flüsse ihres Gebiets Opfer; allgemein und auch dem Volke erlaubt war nur das Ahnenopfer. Die Ahnen hatten ihre grossen Tempel (Miao), wie auch ihre Hallen in den Privathäusern. Das Shi-king giebt mehrere recht anschauliche Beschreibungen von Ahnenopfern am kaiserlichen Hof mit fröhlichen Mahlzeiten, Gesang und Tanz. Unter den Opfergegenständen werden Thiere, Früchte und Weihrauch genannt; von Menschenopfern kommt nur ein vereinzeltes Beispiel vor. Der Zweck der Opfer ist die Erhaltung der Naturordnung, die Abwendung von Uebeln und die Erlangung der gewünschten Erfolge oder Güter. Auch vom Gebet kann gesagt werden, dass es durchaus nur solche irdischen Zwecke verfolgt. Einen etwas innigeren Ton schlägt allein das Gebet an, in welchem der Herzog von Tsheu um das Leben seines kranken Bruders fleht und sich selbst an dessen Statt dem Tode weihen will.

Besonders verbreitet war die Divination. Nichts, Geringes oder Grosses, in Staatssachen oder in Privatangelegenheiten, wurde unternommen, ohne dass die Wahrsager für günstige Zeichen gesorgt hatten. Diese Zeichen wurden vielerlei Umständen entnommen: den Naturerscheinungen, sowohl den gewöhnlichen als den aussergewöhnlichen, welche, wie Finsterniss und Erdbeben, als Vorboten von Unglück galten, ferner besonderen Begegnungen, Träumen u. s. w. Eigenthümlich ist die Divination aus der Pflanze Shi und aus Pu, der Schildkröte, welche wenn man sie brannte, Risse zeigte, die als Zeichen gedeutet wurden. Von dem Gebrauch, den man für dieselben Zwecke von dem Yi-king machte, war schon oben die Rede. Merkwürdig ist eine Stelle im Shu-king, nach welcher in zweifelhaften Fällen der Kaiser das eigene Urtheil, die Rathschläge seiner Reichsgrossen, die Stimme des Volks und Pu und Shi befragen muss.

§ 9. Leben und Lehre des Confucius.

Litteratur. Die Aelteren entlehnen ihre Notizen meist der Biographie von Amyot, im 12. Bande der schon genannten Mémoires (1786). Unter den Neueren ist am ausführlichsten J. H. Plath, Confucius und seiner Schüler Leben und Lehren (4 Stücke: I. Historische Einleitung, II. Leben des Confucius, III. Die Schüler des Confucius, IV. Sämmtliche Aussprüche von Confucius und seinen Schülern, systematisch geordnet I. Aus den Abh. der Ak. München, 1867—1874).

Auch die Skizze, die LEGGE seiner Uebersetzung des Lun-yu, Tshung-jung und Tahio vorausschickt, ist werthvoll; ferner E. FABER, Quellen zu Confucius und dem Confucianismus (1873) und Lehrbegriff des Confucius (1872); G. VON DER GABELENTZ, Confucius und seine Lehre (1888); R. K. DOUGLAS, Confucianism and Taoism (1889).

Der Weise, dessen Name die chinesische Religion repräsentirt, war der Lehrer aus dem Geschlecht Kong, daher Kong-tse; nicht Kong-futse, woraus man Confucius gemacht hat. Sein Mannesname war Tschung-ni. Sein Leben (551—478 v. Chr.) ist uns ziemlich genau bekannt. Wir theilen hier nur den äusseren Rahmen mit, den die Quellen mit einer Anzahl von Anecdoten und Gesprächen ausfüllen. Kong-tse war von ansehnlicher, vielleicht fürstlicher Geburt, verlor schon als Kind seinen Vater und wurde in kümmerlichen Verhältnissen erzogen. So scheint er sich mehrere Fähigkeiten, welche zur gebildeten Erziehung gehörten, erst erworben zu haben, als er schon erwachsen war; auch musste er bereits früh in ziemlich untergeordneter Stellung im Dienste eines der adeligen Geschlechter für seinen Unterhalt sorgen. Er lebte in einer Zeit politischer Wirren. Die Reichsregierung war schwach, auf ein kleines Gebiet beschränkt und hatte über die grossen Lehnsstaaten keine Gewalt. In diesen Staaten wiederholte sich im kleinen derselbe Zustand. So war der Herzog von Lu, dem engeren Vaterlande des Weisen, gerade in dieser Zeit durch die adeligen Geschlechter schwer bedrängt, auch diese aber wieder unter einander sehr entzweit. Dazu kamen noch die Fehden zwischen den Staaten untereinander, um das Bild der politischen Verwirrung vollständig zu machen. Ob auch sociale Auflösung und sittliche Verwilderung eingerissen waren, wie manche Klagen von Kong-tse anzudeuten scheinen, können wir aus den Quellen nicht erschliessen. Dass es für einen redlichen Mann wie Kong-tse schwer war, unter solchen Umständen sich dem öffentlichen Leben zu widmen, leuchtet ein. Der Gedanke, sich dieser Verpflichtung zu entschlagen, war aber dem ganzen Wesen Kong-tse's zuwider, die Weisheit bestand für ihn nicht in Weltflucht und Askese, sondern in der Bethätigung der wahren Principien im Staatsleben. Wo es ihm möglich war, hat er daher Staatsämter bekleidet. Freilich war dies nur während eines kleinen Theils seines Lebens der Fall. Wir finden ihn in seiner Jugend im Dienste eines adeligen Geschlechts. Im Gefolge seiner Dienstherren machte er eine Reise zur Reichshauptstadt, dem Sitz der Tsheu. Besonderheiten von diesem Aufenthalt werden nicht erzählt, ausgenommen die Begegnung mit dem älteren Weisen Lao-tse. Vielleicht datirt aus dieser Zeit Kong-tse's grosse Liebe für die Institutionen der Tsheu-Dynastie, welcher er sein ganzes Leben treu blieb. Kong-tse

war ungefähr 35 Jahre alt, als grosse Wirren in Lu, während welcher sogar der Herzog eine Zeit lang vertrieben wurde, ihn veranlassten, in das benachbarte Thsi sich zu begeben. Den Herzog dieses Staates hatte er früher einmal gesprochen, und dieser nahm ihn auch jetzt freundlich auf, hörte ihn gern, fürchtete aber, dem Weisen zu viel Einfluss auf die Staatsgeschäfte einzuräumen. So kam es nicht zu einer Anstellung, und Kong-tse kehrte nach einem Jahre in sein Vaterland zurück. Auch hier fand er in der ersten Zeit das geeignete Feld für eine officielle Wirksamkeit nicht; mehrere der unter einander streitenden Grossen und Minister versuchten ihn zu sich herüber zu ziehen, und diesen Lockstimmen gegenüber scheint er nicht immer charaktervoll sich benommen zu haben; auf die Dauer schloss er sich aber keiner Partei an. Endlich, als die centrale Regierung des Herzogs wieder hergestellt war, kam für Kong-tse die Zeit der öffentlichen Wirksamkeit in mehreren hohen Aemtern, zuletzt als Minister, in welchem Amt er grosse Reformen herbeiführte. Diese Zeit währte aber nur kurz; schon nach vier Jahren wich des Fürsten Herz vom rechten Weg ab, und ward die Gewissenhaftigkeit des Weisen ihm zur Last. Dieser wandte sich traurig weg und betrat abermals, jetzt für vierzehn Jahre, den bitteren Weg der Verbannung. Er schweifte in manchen Staaten herum, verkehrte an den Höfen und unter dem Volk, und überall gebrauchte der Himmel seine Stimme wie eine Glocke, um das Volk zu warnen. Hier wird er geehrt und wird ihm geschmeichelt, aber niemals wird er angestellt; dort verfolgt man ihn und trachtet ihm nach dem Leben. Wir finden in seiner Begleitung mehrere seiner treuen Schüler und Freunde; ob fortwährend oder nur gelegentlich, ist nicht deutlich. Eine Masse von Anecdoten beziehen sich auf diese Zeit. Endlich wurde Kong-tse durch den Einfluss eines Schülers, der in Lu einen hohen Posten bekleidete, in sein Vaterland zurückgerufen. Er war damals schon beinahe 70 Jahre alt und hat keine politische Rolle mehr gespielt. Die letzten Lebensjahre widmete er dem Studium. Es scheinen aber traurige Gedanken ihn beschäftigt zu haben. Als der Tod näher kam, wurde seine Stimmung düster, und er klagte über den Verfall des Reichs und über das Sterben des Weisen. Der Mann, dessen Ideal die Vergangenheit gewesen war, fand im Tode keinen trostvollen Ausblick in die Zukunft.

Die Person Kong-tse's kennen wir am besten aus Lun-yu. Freilich treten dabei nur wenig individuelle, charakteristische Züge hervor: offenbar ist es das Bestreben der Sammlung, sein Bild als das des Idealweisen zu zeichnen. Für unseren Geschmack hat die Gestalt Kong-tse's etwas viel zu Abgemessenes; sein allgemeines Wohlwollen

geht kaum ein einziges Mal in herzliche Sympathie über, seine Humanität ist allzusehr an Regeln und Formen gebunden. Ein ganzes Buch des Lun-yu beschreibt das anständige Benehmen Kong-tse's in den verschiedenen Umständen des Lebens, beim Essen, im Bett, in der Wahl der Farbe seiner Kleider u. s. w.; charakteristisch ist der Werth, den man dergleichen Aeusserlichkeiten beimisst. Wir müssen aber hierbei bemerken, dass Kong-tse dennoch gewiss zu den Menschen gehört haben muss, welchen es gegeben ist, ihren Mitmenschen Verehrung und Liebe einzuflössen. Seine Selbstbeurtheilung schwankt zwischen Demuth und Selbstüberhebung. Er nennt als Zweck seines Lebens das Streben nach Weisheit, und bekennt, was ihm darin noch fehlt; er ist sich aber seiner Aufgabe und Stellung als Prediger der Weisheit stark bewusst und macht in manchen Aussagen das Verhältniss zu seiner Person zum Maassstabe der Beurtheilung seiner Zeitgenossen. Was seine Wirksamkeit betrifft, so haben wir Kong-tse in erster Linie als den Sammler der heiligen Litteratur zu betrachten, als den Mann, aus dessen Händen China die King empfing. Er selbst hat in manchen Sprüchen die Vortrefflichkeit und den Nutzen dieser Schriften gepriesen; er hat ihnen die Form gegeben, in welcher sie seither die Grundlage der chinesischen Bildung geblieben sind. So tritt er auf, um das Alte wieder herzustellen; er nennt sich selbst keinen Neuerer, sondern einen Prediger der alten Weisheit; die hergebrachten Einrichtungen, die alten Kaiser Jao und Shün und die Stifter der dritten Dynastie bewundert und verehrt er als bleibende Normen des Lebens, als Vorbilder und Ideale der Tugend. Dennoch hat Kong-tse nicht nur das Althergebrachte eingeprägt, sondern in dem Ueberlieferten eine Auswahl getroffen und mehrere nicht unwichtige Seiten in den Hintergrund geschoben.

Merkwürdig ist seine Stellung zu dem religiösen Glauben. An dem Cultus nahm er eifrig Theil. Schon als Kind soll er im Spiel sich mit Opfergeräthen beschäftigt haben; als Mann betrat er gerne die Tempel, schärfte pünktliches Befolgen der 300 Vorschriften des Ceremoniells, ebenso wie der 3000 Regeln des Anstandes ein, sagte, dass man den Geistern opfern sollte, als wären sie gegenwärtig, und war also in der Befolgung des Ritus peinlich genau. Auch in seiner Lehre stellte er sich auf den Boden der alten Religion; unter den Hauptpunkten seiner Lehre nannte er die Kenntniss der Ordnungen des Himmels; der Gedanke an den Himmel tröstete ihn in Trübsal. Dem steht aber gegenüber, dass er in mehreren Aussagen die Beschäftigung mit theologischen Problemen als unnütz bezeichnete; so lange man die Menschen nicht kennt, wie soll man die Geister kennen? so lange man

das Leben nicht kennt, wie den Tod ergründen? Ueber Fragen, welche sich auf die Geister und die Todten beziehen, gab er ausweichende Antworten. Im Ganzen war sein Geist dem Mysteriösen abgewandt und ganz von dem Gewicht der sittlichen Pflichten durchdrungen, die er unaufhörlich einschärfte.

Hier gilt nun aber dieselbe Bemerkung, welche wir schon oben machten: die Moral ruht auch bei Kong-tse auf metaphysischen Gedanken; er fasst den Menschen durchaus auf in seiner Harmonie mit der allgemeinen Weltordnung, welche die Norm der Sittlichkeit ist. Zu oft beschreibt man diese Moral als schal und ganz von praktischen Gesichtspunkten beherrscht. Dies ist durchaus nicht der Fall. Sie richtet sich nicht nach den Umständen oder dem Nutzen, sondern nach den festen Ordnungen des Himmels und dem Beispiel längst verstorbener Weisen. Gerade dass er seine Schemen nicht den bestehenden Verhältnissen anpassen konnte, bewirkte, dass Kong-tse oft als unpraktisch bei Seite gelassen wurde. Nach ihm darf der Erfolg nicht das Motiv des Handelns sein. Er fasst auch den Menschen nicht in's Auge, wie er ist, sondern wie er sein soll, den Idealmenschen, den Tugendhelden, den er, im Gegensatz zum sittlich vulgären Alltagsmenschen, oft beschreibt und verherrlicht. Dieser Edle ist vor Allem ein Weiser, dem Studium ergeben und damit fortwährend beschäftigt. Ueberhaupt ist er das Vorbild aller Tugenden. Voll von Ehrfurcht, aufrichtig, demüthig, freundlich, gerecht, übt er in allen seinen Verhältnissen die reinste Humanität aus. Es ist ihm jedoch dabei nicht so sehr um Anerkennung bei der Welt, als um das Wesen der Tugend selbst zu thun; auch wenn er allein ist, vernachlässigt er die sittliche Selbstzucht nicht, sondern giebt Acht auf sich selbst. Die sittliche Regel der Reciprocität, andere nicht zu behandeln, wie man selbst nicht behandelt sein will, befolgte er stets. Obgleich diese auf vier verschiedene Weisen ausgedrückte Regel nur negativ ist, so finden sich doch Spuren des Uebergangs der negativen in die positive Fassung vor. Die Erfahrung der Schlechtigkeit vieler Menschen und die hohen Anforderungen, welche er an die Bildung des Edlen stellt, hindern Kong-tse nicht, an das Dogma von der Güte der menschlichen Natur zu glauben. Tugend ist etwas Leichtes, dem Menschen Natürliches; man braucht nur dem eigenen Wesen zu folgen, um auf dem rechten Weg zu verharren.

Es fehlt aber viel, dass mit seiner Predigt und seinem Vorbild Kong-tse bloss die Bildung der Individuen zur Tugend bezweckt hätte. Es war ihm hauptsächlich um die Erneuerung des Volks zu thun. Im Anfang von Tahio wird die Entwickelung der Tugend als eine Kette

dargestellt, ihre Krone erreicht sie in der Familie und im Staat, Frieden und Glück des Reiches ist ihr Zweck. Sociale Pflichten ergeben sich aus den fünf Verhältnissen. Die höchste und darum die herrschende ethische Idee unter den Chinesen ist die der kindlichen Pietät eines Sohnes gegenüber seinem Vater. Der Sohn muss seinen Eltern gehorchen, während sie noch am Leben, und ihnen opfern, wenn sie todt sind. Er muss sich ihrer Entscheidung bezüglich seines Lebensberufes und seiner Gattin fügen, und ist für ihre Schulden verantwortlich. Der Bedeutung nach kommt dieser Pflicht am nächsten die Pflicht des jüngeren Bruders, seinem älteren Bruder gehorsam zu sein. Unbedingten Gehorsam ist auch die Gattin ihrem Gatten schuldig. Sie wird erst achtungswürdig, wenn sie Mutter wird, und so kindliche Pietät beanspruchen kann. Ehescheidung war leicht, Vielweiberei erlaubt, besonders zur Sicherung männlicher Nachkommen. Die Gattin darf ihrem Gatten gegenüber über liebevolle Ermahnungen nicht hinausgehen. Der Unterthan muss natürlich dem Herrscher gehorchen. Nur im fünften Verhältniss, dem der Freundschaft, treffen sich Gleichgestellte mit gleichen Verpflichtungen. Die Hauptpflicht hier ist Treue. Viele Vorschriften beziehen sich auf die Politik: man suche das Volk wohlhabend zu machen und zu unterrichten: die Herrscher müssen dafür sorgen, das Volk zu ernähren, die Vertheidigungsmittel in guter Ordnung zu erhalten, das Vertrauen zu erwerben; der Staat ist gut regiert, wenn der Fürst Fürst, der Minister Minister, der Vater Vater, der Sohn Sohn ist; die Regierenden müssen mehr durch ihr Vorbild als durch Strafen wirken. Kong-tse hat geglaubt, dass diese Idealzustände in der Vorzeit unter den alten Herrschern dagewesen seien, und dass man nur dazu zurückzukehren brauche.

Die Schüler Kong-tse's scheinen keinen abgesonderten Kreis gebildet zu haben. Es waren zum grössten Theil Leute, die, mitten im thätigen Leben stehend, gelegentlich den Meister um Belehrung angingen. Nur einige wenige finden wir regelmässig um ihn und bei ihm, und diese drei oder vier Gestalten treten in den Gesprächen mit ziemlich ausgeprägten Charakteren hervor. Leute freilich, bei denen die Eigenschaften im rechten Maass vorhanden sind und einander die Wage halten, Männer der rechten Mitte, kann der Meister nicht finden; desshalb muss er sich begnügen mit den Feurigen, welche die Wahrheit kräftig auffassen, und den Bedächtigen, welche sich vom Bösen frei halten. Diese scheinen ihm nicht gefehlt zu haben, und sie selbst hingen dem Meister mit grosser Liebe an.

Der Einfluss Kong-tse's ist gross gewesen; durch seine Sammlung der heiligen Schriften, durch seine Lehre und seinen Wandel hat er

die Religion mit der gelehrten Bildung eng verbunden und den Stand der Gelehrten zu der einflussreichen Stellung erhoben, welche er im chinesischen Reich inne hat. Die grosse Bedeutung dieser Arbeit Kong-tse's können wir daran bemessen, dass, als die Dynastie der Tshin neue Zustände herbeiführen wollte, sie in den King das Bollwerk der alten sah und diese auszurotten unternahm. Mit dem Han wurden nicht bloss diese Bücher wieder hervorgeholt, sondern begann auch die religiöse Verehrung der Person Kong-tse's, die seitdem immer mehr überhand nahm. Er wurde zuerst mit dem Titel „Herzog", später als „der vollkommene Weise", „der König ohne Thron" und dergleichen geehrt. Zahlreiche Tempel dienen seiner Verehrung, man bringt ihm Opfer dar und ruft ihn an. Seine Lehre gilt als die Grundlage des Reichs und seine Gestalt ist das höchste Ideal des Volks.

§ 10. Lao-tse's Tao-te-king.

Litteratur. Von den Uebersetzungen dieses schwierigen Buchs sind zu empfehlen: Stan. Julien, Le livre de la voie et de la vertu (1842); J. Chalmers, The speculations on metaphysics, polity and morality of „The old philosopher" Lau-tsze (1868); V. von Strauss, Lao-tse's Tao-te-king (1870): die beiden letzteren in mancher Hinsicht von Stan. Julien, und dieser von der Auffassung der chinesischen Commentare abhängig; F. H. Balfour, Taoist Text u. s. w. (Shangai 1884) ist nicht zu empfehlen; J. Legge in S. B. E. XXXIX, XL bietet alles, was über das Buch bis jetzt bekannt ist. Von den Abhandlungen über Lao-tse erwähnen wir: Ab. Remusat, Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-tseu, philosophe chinois du VI. siècle avant notre ère (1820); W. Rotermund, Die Ethik Lao-tse's mit besonderer Bezugnahme auf die buddhistische Moral (1874); und einige Abhandlungen in V. von Strauss und Torney, Essays zur allgemeinen Religionswissenschaft (1879).

Das Leben Lao-tse's, des verborgenen Weisen, ist in den Einzelheiten viel weniger bekannt, als das Kong-tse's. Er war dessen viel älterer Zeitgenosse, schon 604 geboren, und traf mit ihm zusammen bei Kong-tse's Besuch in der Stadt der Tsheu, wo Lao-tse ein Amt verwaltete. Das Gespräch der beiden Männer erzählen mehrere chinesische Schriftsteller und machen dabei den Unterschied zwischen ihnen fühlbar. Kong-tse wird hier als der geringere dargestellt; er weiss Manches, aber die wahre Weisheit hat er noch nicht, er verfolgt irdische Zwecke und geht Eitelm nach. Kong-tse selber scheint von der Ueberlegenheit Laot-tse's überzeugt gewesen zu sein: er vergleicht ihn mit dem Drachen, der in unerreichbarer Höhe mit Wind und Wolken aufsteigt, und wahrscheinlich meinte er auch ihn, als er auf eine Frage hin von einem heiligen Mann im Westen redete. Uebrigens bleibt die Gestalt Lao-tse's im Dunkeln. Er suchte nicht auf seine Zeit einzuwirken und bildete keine Schule. Am Ende seines Lebens

lässt ihn die Sage an der Westgrenze des Reichs verschwinden. Der dort commandirende Officier bewog ihn, seine Gedanken über Tao und die Tugend aufzuschreiben. Nachdem er dies gethan, überschritt er die Grenze, um sein Dasein in der Fremde zu beschliessen. Später entstanden viele Legenden über sein Leben.

Das Tao-te, das er hinterliess, gehört zu den am schwersten verständlichen Büchern der Welt. Es handelt in einundachtzig, meistens sehr kurzen Hauptstücken von Tao und von Te (die Tugend). Die ersten drei Hauptstücke schicken die Hauptgedanken einleitungsweise voran, 4—37 handeln von dem Princip, das dem All zu Grunde liegt, 38—52 von der Moral, 53—80 von der Politik, 81 ist eine Nachschrift. Mehrere meinen, den Ursprung der Taolehre in Indien suchen zu müssen. Die Sage von Lao-tse's westlichen Reisen scheint einer solchen Annahme günstig zu sein. Douglas findet die Begriffe Tao und Brahman zu ähnlich, als dass sie unabhängig von einander entstanden sein könnten. Die Möglichkeit, dass wirklich eine derartige Entlehnung stattgefunden habe, müssen wir zwar einräumen, allein zwingend ist die Uebereinstimmung nicht, da speculative Geister oft auf ähnliche Fährten gelangen, und gegen die Wahrscheinlichkeit einer Entlehnung aus Indien spricht die unbestreitbare Thatsache, dass die Taolehre in dem chinesischen Alterthum selbst so tiefe Wurzeln hat.

Das Tao-te steht mit dem N.T. und den buddhistischen Suttas über allen anderen heiligen Schriften durch die überall sich findende Erhabenheit des Denkens, die Tiefe der sittlichen Erkenntniss und Abwesenheit magischer Elemente irgendwelcher Art. Die hervorragende Form des Gedankens ist die der Gegensätze, von denen das leicht zu Uebersehende und das Unpopuläre immer geboten ist. So wird Raum höher gehalten als Ding, Armuth höher als Reichthum, Demuth höher als Stolz. Der Begriff der Aufhebung dieser Gegensätze in eine höhere Einheit kommt nirgends vor.

Das Wort Tao, das den Grundbegriff des Tao-te-king anzeigt, ist eines jener vieldeutigen Worte, die manchmal zu solchen Diensten herangezogen werden. Remusat übersetzt es durch Vernunft, Stan. Julien besser durch Weg. Legge nimmt es in seiner Uebersetzung auf, obwohl er glaubt, dass der Sinn „Weg" seinem Gebrauch im Tao-te zu Grunde liegt. Es ist vergeblich einen endlichen Begriff zu suchen, der weit genug wäre, um alle Züge Tao's anzuzeigen; aber der Begriff des Absoluten, welches seine geheimnissvolle Natur in dem anbetungswürdigen Gott, in der rationellen Welt und in dem sittlichen Menschen entfaltet, thut dies vollständig. Tao unterscheidet sich von Brahman hauptsächlich dadurch, dass in eigenthümlich chinesischer

Weise der Nachdruck auf dem ethischen Element dieses Begriffes im Gegensatz zu dem ontologischen ruht. Tao bezeichnet das Urprincip, die Weltordnung, die rechte Methode und dergleichen mehr. Es ist anfangslos, älter als Shang-ti, selbst unbedingt, sein Gesetz in sich selbst habend, während der Himmel sich nach Tao richtet; es durchdringt Alles, ohne selbst Wandlungen zu unterliegen; es ist Vater und nährende Mutter aller Wesen. Gleich der erste Satz des Buches beginnt mit einer Unterscheidung zwischen dem ewigen Tao und dem Tao, das ausgesprochen werden kann. Negative und positive Aussagen im Tao-te-king wechseln mit einander öfters ab. Auf der einen Seite ist Tao ohne Namen, unergründlich, leer, ohne jede Bestimmung; dem entspricht, dass Alles aus dem Nicht-sein hervorgegangen ist. Aber Tao ist auf der anderen Seite auch wieder Grund der Welt, hat einen Namen, wenn es als Schöpfer wirkt, ernährt Alles, ohne darüber herrschen zu wollen, thut Alles, wenn auch ohne Thätigkeit. Allen Dingen ist eine Zeit zum Wachsen und Reifen zugewiesen, nach welcher sie alt werden und zu ihrer Wurzel zurückkehren. Bloss Leerheit währt, und die ist von höchstem Nutzen. Aus einigen Aussagen scheint hervorzugehen, dass die, welche Tao erkennen, im Tode nicht untergehen.

Zwischen Kong-tse's und Lao-tse's Lehre finden wir sowohl Berührungs- als Differenzpunkte. Auch Lao-tse beruft sich auf das Alterthum; ein beträchtlicher Theil seines an sich schon kurzen Buches besteht aus Citaten von alten Sprüchen; unter den alten Kaisern steht aber nicht, wie bei Kong-tse, Jao und Shün, sondern der gelbe Kaiser Hoang-ti in Ehren, dessen Name in den confucianistischen Büchern wohl absichtlich ganz fehlt. Ferner ist die Lehre, dass Himmel und Erde ebensowenig wie der Weise eine Vorliebe haben, auch im Tao-te-king ausdrücklich ausgesprochen. Von einer Dreiheit der Grundwesen glaubt man in einigen Ausdrücken Lao-tse's ebenfalls Spuren zu finden. Endlich ist das Wort Tao auch in der confucianistischen Litteratur ein Hauptwort, wenn es schon da noch nicht denselben umfangreichen und schillernden Begriff bezeichnet, wie bei Lao-tse.

In der Moral kommt dieselbe Aehnlichkeit und Verschiedenheit zwischen Kong-tse und Lao-tse zum Vorschein. Auch Lao-tse sieht in der Tugend die Entfaltung der eigentlichen, wahren Natur des Menschen, auch er fasst die Sittlichkeit einheitlich auf. Das Erkennen des Tao, das ihm Princip der Moral ist, deckt sich aber durchaus nicht mit dem Streben nach Weisheit, das Kong-tse fordert; hier ist es das Studium der vielen Bücher und Einrichtungen des Alterthums, dort das intuitive Erkennen des wesentlichen Seins. Vielwisserei achtet

Lao-tse für schädlich; er lenkt die Aufmerksamkeit von allen äusseren Verhältnissen ab auf das innere Leben. Nicht als ob er auch äusserlich sich der Welt zu entziehen und Einsiedler zu werden empfähle, aber geistig, innerlich sei man von der Welt durchaus frei. Was die Welt bietet, verwirrt und trübt den inneren Sinn; des Himmels Weg erkennt man, ohne sich in der Welt zu verbreiten, wenn man nur bei sich selbst zu Hause ist. Die drei köstlichen Dinge sind Mitleid, Sparsamkeit und Demuth. Das Allerwichtigste bei Lao-tse ist, dass er für die mongolische Rasse die höchste ethische Einsicht erlangte, Böses mit Gutem zu vergelten. Die Thatsache, dass dieses Princip mit anderen Paaren von Gegensätzen zusammengestellt ist, beeinträchtigt seinen Werth nicht. Ueberdies giebt eine andere Form der Regel den richtigen Grund dafür an. „Denen, die mir wohl thun, thue ich wohl; und denen, die mir nicht wohl thun, thue ich doch wohl; — und so wird Jedermann gut." Als Kong-tse wegen dieser Maxime Lao-tse's befragt wurde, antwortete er: „Womit willst du dann Güte vergelten? Vergilt Uebel mit Gerechtigkeit, und Güte mit Güte." Dagegen erwartet Lao-tse sehr wenig von äusseren Leistungen; er redet sogar mit Geringschätzung von der Anständigkeit, welche bei Kong-tse eine so hohe Stelle einnimmt.

Im Tao-te-king finden sich über die Politik eigenthümliche Gedanken. Auch hier ist sie nur ein Untertheil der Moral. Der tugendhafte Mensch, der Tao erkennt, ist der beste Herrscher. Im Einklang mit der hier herrschenden Auffassung fallen aber dem Staat keine positiven Aufgaben zu. Der Krieg wird verurtheilt, der materielle Fortschritt verachtet, die vielen Einrichtungen als unnütz hingestellt. Das Reich soll Tao haben, Alles still und wie von selbst gehen; Ruhe ist die erste Bürgerpflicht. Die Regenten müssen so viel wie möglich das Begehren beim Volk nicht erwecken, den Willen nicht hervorrufen, damit nicht eitle, unruhige, weltliche Geschäftigkeit entstehe. Die Politik besteht also darin, dass man keine bestimmten Ideale, keine positiven Zwecke verfolge, sondern einen Zustand von Ruhe und Stagnation herbeiführe, worin die Herzen leer bleiben und sich der Erkenntniss von Tao befleissigen.

Der verborgene Weise und seine gestaltlose Lehre sind in China ohne grossen Einfluss geblieben. Wohl giebt es Millionen, die ihn ehren und dem Taoismus anhangen; dieser Glaube hat aber mit der Speculation des Tao-te-king so wenig Berührungspunkte, dass wir die Filiation nur sehr unvollkommen ergründen können.

§ 11. Der Taoismus.

Litteratur. Mehrere Abhandlungen in den Sitz.ber. der Ak. zu Wien von A. Pfizmaier, Die Lebensverlängerungen des Wegs (1870), Die Lösung der Leichname und Schwerter, Ueber einige Gegenstände des Taoglaubens (1875) u. a.; E. J. Eitel, Feng-Shui, or The Rudiments of Natural Science in China (1873). Die meisten Mythen, Legenden und Ceremonien, welche in den folgenden zwei werthvollen Werken vorkommen, gehören zum Taoismus, nämlich W. F. Mayers, The Chinese Reader's Manual (1874); J. M. de Groot, Les fêtes annuellement célébrées à Emoui. Die Uebersetzung eines sehr wichtigen Buches gab St. Julien, Le livre des récompenses et des peines (1835), und wieder J. Legge, The Tractate of Actions and their Retributions (in S. B. E. vol. XL, 1891). Ferner siehe die Werke zu § 8.

Obwohl der Taoismus seinen Namen von dem erhabenen metaphysischen Princip trägt, welches Lao-tse eingeführt hat, ist seine Verbindung mit demselben nur eine lose, und die Ansichten darüber sind noch nicht völlig einig. Die Magik des Taoismus hat eigentlich keine Begründung im Tao-te, und seiner Ethik fehlt die tiefe Einsicht Lao-tse's. Der Tractat von den Handlungen und Wiedervergeltung ist, seitdem er im 15. Jahrhundert geschrieben wurde, das vornehmste Buch der Taoisten; ihm zunächst an Einfluss steht das Buch vom geheimen Segen, welches von allen Religionen in China gebraucht wird. Der religiöse Mysticismus Lao-tse's eilte seiner Zeit weit voraus; er entartete in den Händen der materialistischen Chinesen schnell in weltliche Magik. Es war darum vielleicht Lao-tse's Lehre von der Rückkehr in das Tao, welche zu dem Versuch anregte, bald durch Moralität, bald durch magische Elixire Unsterblichkeit zu erlangen. Schon im 3. Jahrhundert v. Chr. sandte der Kaiser Shi-Hoangti eine Flotte aus, um die Goldinseln zu finden, wo Geister das Lebenselixir ausschenkten. Aber das Leben hat ohne Reichthum nur wenig Werth, und taoistische Priester dehnten darum ihre magischen Experimente auf die Verwandlung von Metallen aus. Unter der Tsin- und westlichen Han-Dynastie, 255 v. bis 25 n. Chr., vernachlässigten Kaiser und Volk ihre Arbeit, um Befreiung vom Tod und von der Armuth zu suchen, während die Sittlichkeit auf eine niedrige Stufe sank. Die Zauberer beanspruchten die Macht über die ganze Natur, Amulette wurden verkauft und körperlicher Schaden wurde durch Bildnisse zugefügt. Die taoistischen Tempel wurden weder zum Predigen noch zur Meditation gebraucht, sie glichen eher unseren Schenken, wo Wahrsager, Physiognomisten, Bummler et id genus omne sich aufhielten. Dieser Taoismus enthält neben dem entarteten Lao-tse'schen System den grösseren Theil des nationalen Heroen- und Naturcultus mit seiner Magik und Wahrsagerei. Im Allgemeinen können wir dasselbe als

naturalistisch bezeichnen, während der Confucianismus ethischer, der Buddhismus metaphysischer und eschatologischer Natur ist. Seine Ethik, obwohl dieselbe wichtig ist, steht in gar keinem Verhältniss zu seinem Cultus, während auf der anderen Seite die Götter des Reichthums, der Langlebigkeit und der Gelehrsamkeit, welche alle zeitlichen Güter gewähren, zum taoistischen Pantheon gehören.

Die Gottheiten des Taoismus machen dessen auf verschiedene Wurzeln zurückgehenden Ursprung sehr klar. Beim Betreten eines taoistischen Tempels sieht der Besucher drei ungeheuer grosse Götzenbilder des San-Ch'ing, der Drei Reinen oder Heiligen, vor sich. Dieselben sind nichts anderes als eine Verdreifachung des Lao-tse, sie sind dem Buddhismus mit seinen drei Götzenbildern, die den Buddha, seine Lehre und seine Gemeinde darstellen, nachgeahmt. Den zweithöchsten Rang nimmt Yu Hoang Shang Ti oder der Edelsteingleiche Allerhöchste Gott ein, der alle weltlichen Geschäfte beaufsichtigt, während die Drei Reinen bloss beschaulicher Natur sind. Die Taoisten identificiren ihn mit Shang-ti, aber ursprünglich ist diese Gottheit ein Magier aus der Shang Familie, der im 7. Jahrhundert n. Chr. lebte. Viele Sterne werden vergöttert. Die fünf Elemente: Metall, Holz, Wasser, Feuer und Erde haben Seelen oder Wesenheiten, welche emporstiegen, um die fünf Planeten zu bilden und dann als solche göttlichen Rang einzunehmen. Der Donnergott soll viele Verwandlungen durchmachen. Der Drachenkönig, der eine Personification des Wassers in seinen verschiedenen Formen ist, hat zahlreiche Tempel an Seen und Flüssen, und die Naturphänomena werden oft als sein Werk ausgegeben. Die Schlange soll eine von den Manifestationen dieses Gottes sein, und sie wird darum auch bei Ueberschwemmungen angebetet. Der Sonnencultus tritt zum Theil noch in den Freudenfeuern des Frühlingsfestes in die Erscheinung, wobei die taoistischen Priester, nachdem sie Reis und Salz in das Feuer gestreut haben, barfuss durch dasselbe laufen. Sie sind dabei oft halb nackt und stossen sich Messer durch ihre Backen. Diese Feuer werden vorzugsweise vor den Tempeln des Zeugungsgottes angebrannt; zur Ehre desselben werden auch Processionen veranstaltet, bestehend aus Laternen, mit Zweigen geschmückten Wagen, und Priestern, die mit dem Blute selbst versetzter Wunden bespritzt sind. Der Mond kommt in manchen Mythen in Verbindung mit dem Frosch, dem Hasen, dem Zimmetbaum und einem Holzfäller vor. Neben der Kassia werden auch die Weide, Fichte und der Pfirsich als heilige Bäume angesehen.

Die Familiengötter, deren Bilder in einem offenen Schreine vor dem Haupteingang des Hauses stehen, sind je nach dem Ort, dem Be-

ruf und dem persönlichen Geschmack verschieden. Aber wenigstens das Bildniss oder Bild des Küchengottes und die Täfelchen der Ahnen findet man in jedem chinesischen Hause. Dieser Küchengott, der wahrscheinlich zuerst ein Feuergott war, erstattet dem Herrn des Himmels alljährlich Bericht über das Betragen der ihm anvertrauten Leute.

Dann giebt es wiederum Götter, welche den verschiedenen Lebensberufen vorstehen. Die Studenten verehren Wan-chang, den Gott der Litteratur, den entkörperten Geist eines Beamten aus der Tsheu-Dynastie, der seitdem oft in der Person von berühmten Gelehrten erschienen ist. Er rivalisirt mit Kong-tse im amtlichen Cultus, und man findet seine Tempel oft in der Nähe von höheren Schulen. Allein in Canton giebt es deren zehn. Die Soldaten verehren Kvan-ti, den Kriegsgott. Obwohl er nur ein von Erfolg begünstigter Glücksritter unter der Han-Dynastie im 2. Jahrhundert v. Chr. war, wurde seine Apotheose im Jahre 1828 auf Grund verschiedenmaligen übernatürlichen Eingreifens zu Gunsten der kaiserlichen Truppen proclamirt. Im Range steht Tsai-schin, der Gott des Reichthums, hinter keinem der anderen Götter zurück; er wird besonders von Kaufleuten am Ende des Jahres gefeiert.

Neben den genannten Gottheiten giebt es eine Unzahl von Geistern, und die Furcht vor denselben bildet das Tag- und Nachtgespenst der Durchschnittschinesen.

Abweichend von Sinismus und Confucianismus, aber hierin mit dem Buddhismus übereinstimmend, hat der Taoismus Priester, Mönche und einen Papst. Die Hauptbeschäftigung dieser Priester besteht im magischen Reinigen der Strassen, Häuser und Personen von bösen Geistern, und im Verfertigen von Amuletten, die gewöhnlich an den Thüreingängen befestigt werden zum Schutze vor diesen Geistern. Sie leiten die Gottesdienste der Gottheiten der Provinzen und vereinigen sich oft mit den Buddhistenpriestern zur Abhaltung anderer religiösen Ceremonien. Obwohl die Priester heirathen, ist ihr Stand doch nicht erblich, sondern sie rekrutiren sich aus den unteren Volksklassen. Einen besseren Dienst leisten dieselben durch das Vertheilen von moralischen Tractaten. Die taoistischen Mönche erhalten die Tradition des Lao-tse durch den Cölibat, die Absonderung von der Welt und die Pflege der Andacht aufrecht.

Seit dem 1. Jahrhundert n. Chr. haben die taoistischen Päpste unter dem Zunamen Shang und unter dem Titel Himmlischer Meister auf dem Lung-hu Gebirge in der Provinz Shiang-hsi gelebt. Wie der Gross-Llama wird auch der Himmlische Meister durch das Loos

aus dem Stamme gewählt und der Geist des ersten Papstes soll sich in seinen Nachfolgern rëinkarnirt haben. Darin ist jedoch die Stellung dieses „Himmlischen Meisters“ verschieden von der des Gross-Llama, dass er keine weltliche Gewalt besitzt, noch Einfluss in weltlicher Hinsicht ausübt.

Die taoistische Weltanschauung muss man im „Buch der Handlungen und deren Vergeltung“ suchen; dieses bildet jetzt die vornehmste heilige Schrift dieser Religion, während das „Buch vom geheimen Segen“ allen drei Religionen in China gemeinsam ist. Das „Buch der Handlungen und deren Vergeltung“ besteht aus 212 kurzen Sätzen und Geboten. Der beherrschende Gedanke ist, dass die guten wie die bösen Thaten der Menschen von den bösen Geistern des Himmels und der Erde belohnt oder bestraft werden. Die Vergeltung des Guten und Bösen folgt der That wie der Schatten dem Körper. Wenn ein Mensch einen grossen Fehler begeht, werden 12 Jahre von seinem Leben abgestrichen, ein kleiner Fehler dagegen zieht den Verlust von 100 Tagen nach sich. Ist die Zahl der Lebenstage erschöpft, so stirbt der Mensch; und wenn zur Zeit seines Todes ein Fehler ungesühnt bleibt, kommt die Strafe über seine Söhne und Töchter. „Warum zwingen wir uns denn nicht, Gutes zu thun?“ Diese Einzelheiten sind zwar taoistisch, aber das Princip einer irdischen Theodicee gehört auch dem Sinismus an. „Wenn Jemand seine Geschäfte mit Gerechtigkeit besorgt und sein Herz schicklich hält, so wird er nicht bloss in diesem Leben Vortheil davon haben, sondern auch der Nachwelt ein gutes Beispiel hinterlassen“ (Shu-king). Der Sinismus, Confucianismus und das „Buch der Handlungen und deren Vergeltung“ beobachten alle ein tiefes Stillschweigen über Strafen des Einzelnen nach dem Tode. Der Sinismus und Confucianismus reden ebensowenig von einer Belohnung nach dem Tode; aber der Taoismus, wie er durch das „Buch der Handlungen und deren Vergeltung“ aus dem 15. Jahrhundert n. Chr. repräsentirt wird, verspricht Unsterblichkeit als Belohnung für Verdienste. „Wer ein Unsterblicher des Himmels werden will, muss 1300 gute Werke thun. Wer ein Unsterblicher der Erde werden will, muss 300 gute Werke thun.“ Es giebt bisher keine bekannte Aussage bezüglich der Dauer dieses zukünftigen Lebens. So z. B. glaubte Dr. Edkins vor 1877, dass die Taoisten zwar einen Himmel, aber keine Hölle hätten. Um jene Zeit aber erfuhr er, sowie auch andere, dass unter dem Einfluss des Buddhismus die Lehre von einer groben Metempsychose mit einem Fegfeuer und einer Hölle entstand. Der grössere Theil des Buches besteht aus moralischen Verboten. Die

meisten derselben haben Bezug auf das Leben und das Eigenthum, während die geschlechtliche Moral sich auf die folgenden Grundsätze beschränkt: „Trenne Gatten und Gattin nicht, die so verbunden sind wie das Fleisch mit den Knochen.“ „Lebe in Eintracht mit deinem Weibe.“ „Weiber, ehret eure Männer.“ Der Concubinat wird anerkannt, die Stellung der Frau wird in den folgenden Sätzen gekennzeichnet: „Höre nicht auf das, was dein Weib und deine Concubinen sagen. Sei den Ermahnungen deines Vaters und deiner Mutter nicht ungehorsam.“ Die Prostitution wird nirgends verboten. Die folgenden Grundsätze sind beachtenswerth: „Führe keine Neuerungen während der Regierung des Kaisers ein.“ „Tödte deine Kinder nicht, weder nach der Geburt, noch ehe sie das Licht erblickt haben.“ „Freue dich über den Erfolg anderer und habe Mitleiden mit ihrem Missgeschick, als ob du an ihrer Stelle wärest.“ Die Magie wird etlichemale anerkannt, z. B.: „Weine und spucke nicht dem Norden zu.“

In sittlicher Beziehung stehen die taoistischen Priester auf sehr niedriger Stufe; sie werden gewöhnlich von den Litteraten verachtet, die Nonnenklöster werden allgemein als Stätten des Lasters angesehen. Der Taoismus hat den importirten Buddhismus in sclavischer Weise nachgeahmt, wo immer derselbe Begriffe lieferte, welche religiösen Bedürfnissen entgegen kamen. So wurden z. B. Legenden über Lao-tse, Freundlichkeit gegen Thiere, das Ritual, in gewissen Perioden auch der priesterliche Cölibat und der Glaube an Höllen aus dem Buddhismus entlehnt. Ungefähr 500 n. Chr. setzte die Gunst des Kaisers Tai-ho den Taoismus zuerst in den Stand, Tempel und Klöster in Nachahmung seines Nebenbuhlers zu errichten, worauf die Aehnlichkeit des Ceremoniells oft zu Streit und Zank führte.

Noch ist zu erwähnen die taoistische Geomantie (Feng-Shui), welche die beste Lage für Häuser und besonders für Gräber zu bestimmen hat. Ein taoistischer Kenner muss den Platz bezeichnen, welcher für die ungestörte Ruhe der Todten am passendsten ist, sonst rächen deren Geister sich an den Lebenden. Die Leichen werden oft eine lange Zeit unbeerdigt aufbewahrt oder auch wieder ausgegraben und an einem geeigneteren Orte begraben. Die angeblichen magnetischen Ströme, der Azur-Drachen und der weisse Tiger, müssen sich schneiden; der Platz muss trocken und frei von weissen Ameisen etc. sein. Die taoistischen Kenner des Feng-Shui werden von den Anhängern aller drei Religionsformen um Rath gefragt, auch die Litteraten nicht ausgenommen, ja selbst römisch-katholische Convertiten haben die Erlaubniss erhalten, die Regeln des Feng-shui zu be-

obachten. Heutzutage ist der Feng-Shui der hauptsächlichste Gegner der Ingenieurkunst, da schon eine Telegraphenstange den Feng-Shui eines Ortes stört und gar Eisenbahnen die vielen Begräbnissplätze entweihen würden.

Noch im heutigen China kann man den Confucianismus die officielle Religion nennen. Gegen Ende des 17. Jahrhunderts fasste der Kaiser Kang-hi, um dem sittlichen Verfall des Volks zu steuern, die Lehre des Kong-tse in 16 kurze Vorschriften zusammen, die er allgemein verkündigen liess. Der Cultus des Himmels ist noch der kaiserliche Cultus, der Ahnendienst die Grundlage der Volksreligion, die Bücher des Confucianismus die Classiker Chinas. Aber daneben bestehen die anderen zwei Religionen fort, nicht bloss nicht verfolgt, sondern vom Staat anerkannt und unterstützt. Eigentlich bestehen die drei Religionen nicht neben einander, sondern durch einander. Der Chinese braucht nicht zu wählen, sondern er unterzieht sich religiösen Ceremonien aller drei Culte und entnimmt aus allen dreien nach seinen Bedürfnissen, was er braucht. Freilich gilt der Confucianismus als die Religion der Litteraten, und blicken die Gebildeten mit Geringschätzung auf den Aberglauben des dem Taoismus und dem Buddhismus ergebenen Volks. Jedoch selbst diejenigen unter den Gebildeten, die skeptisch gesinnt sind, wie es deren in China nicht wenige giebt, halten Kong-tse in hohen Ehren, sein Name repräsentirt alle Seiten der nationalen Cultur, die Blüthe des Reichs, die Litteratur, das System der Moral.

§ 12. Die Philosophen.

Litteratur. Eine Geschichte der chinesischen Philosophie gehört noch zu den Desideranda. Ein allgemeines Schema gab E. J. Eitel, Outlines of a history of Chinese philosophy (Orient. Congress zu Petersburg, 1876). Ueber Meng-tse: J. Legge, The life and works of Mencius (1875, wo in der Einleitung die Lehre mehrerer anderen Philosophen kurz dargestellt ist), und E. Faber, Eine Staatslehre auf ethischer Grundlage (1877, die Lehre des Mencius, interessant, aber zu systematisch geordnet). Auch über andere Philosophen, wie Micius, Licius, gab Faber ähnliche Schriftchen heraus, die jedoch nur vorläufig dem Zweck einer ersten Orientirung entsprechen können. Auch die Engländer J. Chalmers, F. H. Balfour, Th. Mc. Clatchie u. A. lieferten mehr oder weniger gutes Material für das Studium der chinesischen Philosophie. Die Schriften Tshwang-tse's sind neulich zweimal übersetzt worden, von Giles (1890) und von Legge (in S. B. E. 1891).

Seit Kong-tse hat sich in China eine reiche Litteratur auf manchen Gebieten entwickelt. Namentlich die Zeiten der Han-, der Tang- und der Song-Dynastien zeichneten sich durch eine rege geistige Thätigkeit aus. Als Namen ersten Ranges nennen wir den Historiker Sse-mathsien (2. Jahrhundert v. Chr.) und den Encyklopädiker Matuanlin

(13. Jahrhundert n. Chr.); aber auch in anderen Zweigen, z. B. im Drama, wurde Nennenswerthes geleistet. Hier müssen wir uns jedoch auf einige Notizen über die hervorragendsten Philosophen beschränken. Im realistischen China ist ziemlich viel speculirt worden, und zwar nicht ausschliesslich über ethisch-politische Probleme. Die allgemeine Entwickelung des chinesischen Geisteslebens können wir noch nicht überblicken; manche Denker sind uns kaum mehr als dem Namen nach bekannt. Wir können daher nur einige der interessantesten Figuren vorführen. Zum Theil schliessen sie sich an Lao-tse an, zum Theil setzen sie die Schule Kong-tse's fort, zum Theil gehen sie eigene Wege.

Zu den letzteren gehören Yang und Mih (Mak); beider Lebenszeit ist etwas unsicher, wahrscheinlich gehören sie in das 5. Jahrhundert v. Chr. und lebten jedenfalls vor Meng, der über den verderblichen Einfluss und die grosse Ausbreitung ihrer Lehren klagt. Es war aber wohl etwas ungerecht, zwei so völlig verschiedene Männer demselben Urtheil zu unterziehen. Yang's Princip war „Jedermann für sich selbst". Er predigte den Genuss, die Befolgung der Lüste des Herzens. Alles ist eitel, die Tugend nur ein Wort, guter Name und Nachruhm leer, darum geniesse man das Leben, so viel man kann, man empfange den Tod, wann er kommt, mit Gleichmuth. Die Leute, die ihr Leben geniessen, sind verständiger als die Tugendhelden, die die Lebensfreude einem Schein opfern. Von viel mehr Bedeutung ist die Lehre Mih-tse's, der fordert, man solle allen Menschen gleiche Liebe darbringen. Er erwartet für die Wohlfahrt des Reichs nichts vom Studium des Alterthums und von der Befestigung der alten Einrichtungen, dagegen Alles von dem Princip der allgemeinen Liebe. Aus dem Hass und aus dem Unterschied, den man zwischen Menschen macht, kommen alle Uebel; die rechte Liebe bescheint Alle, wie Sonne und Mond, ohne Unterschiede zu machen. Diese Lehre, welche viele Anhänger gewann, ist vorwiegend als Staatslehre aufzufassen: auch Mih-tse richtete sein Augenmerk hauptsächlich auf die Blüthe des Reichs. Meng-tse machte ihm den Vorwurf, dass seine Lehre das Princip der kindlichen Pietät läugne und darum gefährlich sei. Der Gegensatz zwischen den Anhängern Mih-tse's und der Schule Kong-tse's ist ziemlich scharf.

Zu den Schülern Lao-tse's zählt man Lih und Tshwang. Lih-tse lebte wahrscheinlich noch im 5., Tshwang in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts v. Chr. Der erste macht uns den Eindruck eines Eklektikers; er beruft sich fast ebenso oft auf Kong-tse und sogar auf Yang-tse, wie auf Lao-tse. Dennoch schliesst er sich in den Hauptpunkten den Anschauungen Lao-tse's an; namentlich lässt er Alles aus dem Nichtsein hervortreten. Seine Lehre ist mehr populär, aber weniger

rein als die des Meisters; sogar der Genusslehre redet er mitunter das Wort, und der Magie räumt er einen wichtigen Platz ein. So findet bei ihm ein Uebergang zwischen der abstracten Speculation des Meisters und den Zauberkünsten der späteren Schüler statt. Von tieferem Geist als Lih-tse war Tshwang, den Manche als den originellsten Denker Chinas preisen.

Der Hauptlehrer aus der Schule Kong-tse's ist Meng-tse (371—288), der wohl erst ein Jahrhundert nach dem Tode Kong-tse's geboren ist, dessen Ruhm und Autorität aber den Namen der unmittelbaren Schüler des Meisters in den Schatten stellt. Er stammte wie dieser aus dem Staat Lu, wo er einem der grossen adeligen Geschlechter angehörte. Wir sehen ihn von ähnlichem Schicksal getroffen wie Kong-tse: durch verschiedene Staaten wandernd, nur vorübergehend öffentliche Aemter bekleidend, bedeutend durch seinen Einfluss auf eine Anzahl von Männern, denen er seine Weisheit mittheilte. Seine Tugend wird in China sehr geehrt, aber doch nicht der des Meisters gleichgestellt; sie zeigt einige scharfe Ecken; er ist Kong-tse ebensowenig vergleichbar wie der Krystall dem Edelsteine. Auf uns macht seine Gestalt einen menschlicheren Eindruck als die des Meisters; sie ist weniger typisch, mehr individuell ausgeprägt. Seine Gespräche, wahrscheinlich durch seine Schüler in sieben Büchern gesammelt, enthalten mehr ein System als die abgerissenen Sätze des Meisters. Uebrigens schärften beide dieselben Ueberzeugungen ein. Auch ihm liegt das Wohl des Reiches über Alles am Herzen. Kindliche Pietät, Ehrfurcht gegen die Herrscher, Sorge für die Begräbnissriten sind ihm wichtig. Die vier Cardinaltugenden sind: Weisheit, Humanität, Gerechtigkeit und Anstand; ihre segensreichen Folgen preist er fortwährend. Besonders hebt er hervor, dass die Tugend dem Menschen innewohnt, dass die menschliche Natur gut ist. Nur durch gewaltige Schädigung oder durch Entziehung der nöthigen Nahrung wird der Mensch verdorben und dem Thier gleich. Aber die Tugend ist sein eigentliches Wesen, sie braucht ihm nicht von aussen beigebracht zu werden: er muss nur er selbst bleiben, sich nicht wegwerfen, sein inneres Wesen pflegen. Diese Lehre fand entschiedenen Widerspruch bei Seun, der nicht lange nach Meng lebte und die menschliche Natur als böse beschrieb. Alles Natürliche muss ja durch Gesetze im Zaum gehalten werden; folgt jeder seiner Natur, so reisst allgemeine Verwilderung ein, Weisheit und Güte werden künstlich, nur mit vieler Mühe erworben; gerade dass der Mensch das Gute wünscht und dem Guten nachstrebt, beweist, dass er es in seiner Natur nicht hat. Wieder eine andere Stellung zu diesem Problem nahm der Philosoph Han-yu ein, der im 8. Jahrhundert n. Chr. (unter der

Tang-Dyn.) lebte. Er behauptete, dass das Dogma von der Güte der menschlichen Natur und das von ihrer Bosheit beide einseitig, also nur theilweise wahr seien: es giebt nämlich gute, schlechte, mittlere und schwankende Naturen; die ersten können noch vollkommener gemacht, die zweiten in Schranken gehalten, die dritten zum Guten bestimmt, aber keine wesentlich geändert werden.

Der Lehrer, der auf die neuere Zeit den grössten Einfluss geübt hat, ist Tshu-hi (12. Jahrhundert n. Ch., unter der Song-Dyn.). Ein Mann von grosser Gelehrsamkeit, schrieb er umfangreiche Commentare zu den classischen Büchern. Obgleich er der officielle Repräsentant des Confucianismus ist, so weicht seine Lehre doch wesentlich von der des Meisters ab. Ihr Charakter ist dualistisch; der Gegensatz zwischen dem männlichen und dem weiblichen Princip ist der Grundstein seines Systems.

Die Japaner.

Von Dr. Edm. Buckley (Chicago).

Litteratur. Die Uebersetzungen und Beiträge von B. H. Chamberlain, E. Satow und anderen in Transactions of the Asiatic Society of Japan, und von Kempermann und Dr. Florenz in den Mittheilungen der deutschen Gesellschaft für Ostasien, haben die älteren Schriften von Kaempfer, Siebold, de Rosny, Pfizmaier und Hoffmann ganz überholt und liefern uns genügend Material für eine Abhandlung über Shinto. Ein Verzeichniss der betreffenden Aufsätze in den eben erwähnten Transactions erschien in der im April 1895 herausgegebenen Nummer. Ein Aufsatz von E. Satow in Westminster Review für Juli 1878 behandelt die Mythologie; Occult Japan von P. Lowell (1895) die Verzückung der Besessenen; Phallicism in Japan von E. Buckley (1895 University of Chicago Press) den Phallicismus. Die einzige vollständige Religionsgeschichte Japans schrieb bis jetzt Dr. W. El. Griffis (1895); während Lafcadio Hearns, Glimpses of unfamiliar Japan (2 vol. 1895), Kokoro (1896) inhaltreiche Skizzen gab. Die mythische Erklärung des Susano und Okuninuschi erscheint hier zum ersten Mal.

§ 13. Geschichte und Lehre.

Die Japaner stammen von zwei verwandten barbarischen Mongolenstämmen ab, welche von Korea aus in Japan eindrangen. Einer derselben landete in Kyuschu muthmasslich im 2. Jahrhundert v. Chr., der andere hatte sich schon etliche hundert Jahre früher in Izumo festgesetzt. Der zuletzt eingedrungene Stamm unterjochte den bereits ansässigen und ging Mischehen mit demselben ein. Die Ureinwohner des Landes, die Ainus, wurden nach dem Norden getrieben, wo sie in ihrer letzten Zufluchtsstätte, der Insel Yezo, dem Aussterben bereits nahe sind. Sie haben fast keinen Einfluss auf die mongolischen Eindringlinge ausgeübt, da die aus Mischehen geborenen Nachkömmlinge schon in der dritten Generation ausstarben. Die Eroberer siedelten sich auch auf den Suchu-Inseln an. Mit dem Anfang des 3. Jahrhunderts verbreitete sich chinesische Cultur allmählich in Japan, der Buddhismus wurde nach dem 6. Jahrhundert daselbst eingeführt. Der letztere absorbirte den Shinto in kurzer Zeit. Dieser Process wurde noch seit dem 9. Jahrhundert beschleunigt durch den Einfluss der ge-

mischten Secte, Ryobu genannt, welche die Shinto-Gottheiten als Manifestationen ewiger Buddhas anerkannte. Diese Secte hat Japan bis zum Jahre 1700 beherrscht; später regte die Wiederbelebung des Confucianismus, wie er von dem Chinesen Tshu-Hi gelehrt wurde, die einheimischen Forscher zum Studium ihrer eigenen nationalen Institutionen an, und dies Studium war so erfolgreich, dass im Jahre 1868 der Schogon durch den Mikado als Regent und der Buddhismus durch den Shinto als Staatsreligion ersetzt wurde. Der Ryobu-Ausgleich wurde bei Seite gesetzt, die Tempel wurden von allen buddhistischen Zuthaten „gereinigt", einige Priester heiratheten und wurden Shintoisten.

Die älteste und zuverlässigste Quelle über die Shinto-Götter ist das Kojiki oder Berichte über Alte Geschichten. Das Buch enthält eine Auswahl von Legenden, die in den adeligen und kaiserlichen Familien cirkulirten; diese Auswahl wurde im Jahre 712 n. Chr. zu dem besonderen Zweck getroffen und niedergeschrieben, die kaiserlichen Rechte zu bestätigen. Das Nihongi, obwohl nur wenige Jahre später verfasst, hat des chinesischen Einflusses wegen, der sowohl im Stil als auch im Inhalt hervortritt, viel weniger Werth. Die malerische Mythologie und naive Unzüchtigkeit des Kojiki bildete einen schroffen Gegensatz zum Formalismus des chinesischen Shu-king. Nach dem Kojiki existirten im Anfang Himmel und Erde; zunächst entstanden nun drei Gottheiten, dann zwei, dann wiederum zwei und zuletzt fünf Paare. Die Namen dieser zwölf Götter beweisen, dass sie Personificationen abstracter Begriffe sind. Jedoch bloss zwei oder drei derselben traten im Cultus hervor, und auch diese werden jetzt schon lange nicht mehr verehrt. Diese Reihenfolge der Götter hatte den Zweck, als Grundlage für den späteren Volksglauben zu dienen. Professor Kume von der Universität Tokyo hat vergeblich nachzuweisen gesucht, dass der erste dieser Götter, der Herr in der Mitte des Himmels, dieselbe Gottheit wie der chinesische Tien und ursprünglich der alleinige Gott der Japaner gewesen sei. Das letzte der obengenannten Götterpaare, Izanagi und Izanami, lebt noch heute in Sage und Cultus. Sie bewegten den Ocean mit einem edelsteinbesetzten Spiess (Phallos mit Eichel); das von der Spitze herabtropfende Seewasser bildete so das erste Inselchen Onogoro, von welchem es heisst, es stelle einen riesigen Phallos dar. Sie laufen dann um einen himmlischen Pfeiler (künstlicher Phallos) herum und bringen durch Zeugung die übrigen Inseln Japans, sowie zahlreiche andere Gottheiten hervor. Nach dem Tode seiner Gemahlin besucht Izanagi dieselbe im Hades. Während er sich von der hierdurch

zugezogenen Verunreinigung wäscht, bringt er aus seinem linken Auge die Sonnengöttin Amaterasu, aus seinem rechten den Mondgott und aus seiner Nase den Regen- und Sturmgott Susano hervor. Susano verwüstet das Land (Ueberschwemmungen), worauf Amaterasu sich in eine Höhle zurückzieht, in Folge dessen tiefe Finsterniss über die Erde kommt (die Dunkelheit und Regenzeit). Susano tödtet darauf die Nahrungsgöttin des Tsuyn oder der Erde, aus der dann verschiedene Cerealien hervorspriessen (befruchtende Regen). Zuletzt erschlägt er den achtköpfigen Drachen und zieht aus seinem Schwanz ein berühmtes Schwert hervor. (Das Wasser löscht Feuer, in welchem jedoch das Schwert geschmiedet worden ist.) Sein Nachkomme, Okuninuschi, der Mondgott des Izumo-Stammes, schliesst Freundschaft mit einem Hasen, wird getödtet und viele Male ins Leben zurückgerufen (die Mondphasen); zuletzt tödtet er selbst seine achtzig Brüder (die Sterne). Saruta-hiko, ursprünglich ein Donnergott, wurde später der Gott der Strassen und mit dem Phallos in Verbindung gebracht. Die Functionen des ursprünglichen Erdgottes wurden später auf verschiedene Gottheiten vertheilt — Waka no Tama oder getrennte Geister —, unter denen die vornehmste die oben erwähnte Nahrungsgöttin ist. Winzige Heiligenschreine sind dieser Göttin unter dem Namen Inari geweiht und sind im ganzen Land zahlreich zu finden. Jimmu-Tenno, der erste menschliche König der Japaner, führte seinen Stammbaum bis auf Amaterasu, die oberste Sonnengöttin, zurück, nämlich durch deren auf magische Weise entstandenen Sohn und Enkel, der vom Himmel (Korea) nach Kyuschu herabstieg. Ihr besiegter Gegner, Susano, ist der Vater des gleichfalls besiegten Izumo-Häuptlings (der mit Okuninuschi identisch ist), welcher, nachdem er seine Würde als Herrscher der Erde an den Mikado abgetreten hat, die Regierung des „Unsichtbaren“ übernimmt, d. h. all des Guten und Bösen, welches dem irdischen Herrscher verborgen ist, und welches er als Okuninuschi belohnt oder bestraft. Später wurde er während der Konkurrenz mit dem Buddhismus auch als Gott der zukünftigen Welt verehrt. Wie der Mikado, so führten auch etliche adelige und priesterliche Familien ihren Ursprung auf Figuren des eben erwähnten mythischen Dramas zurück. Ahnen- und Heroencultus wurde also, genau wie in China, einem ursprünglichen Naturcultus aufgepfropft, welcher desshalb in den meisten Fällen im Bewusstsein der Japaner in den Hintergrund getreten ist.

An dieser Stelle geht das Kojiki von dem Naturmythus zur Legende über, obgleich wir auch in den folgenden Abtheilungen Mythen finden. Andere Naturgottheiten treten in dem Kojiki und

anderswo in grosser Anzahl auf; so feiert man z. B. in allen Familien im November ein Fest der Hetsui no Kami, der Göttin des Kochofens.

Der Feuercultus lebt fort erstlich in den Freudenfeuern, welche im November in den Tempelhöfen angezündet werden, ferner in der Erneuerung des Herdfeuers aus den Tempeln am Neujahrsabend, und zuletzt im Gebrauch, durch ein Feuer barfuss hindurch zu laufen, der jetzt zu einer Probe sittlicher Reinheit geworden ist.

Der Phallos und die Kteis sollen Schwangerschaft, leichte Geburt und Wiederherstellung von allen Krankheiten der Zeugungsorgane herbeiführen. Der Phallos spielt in dem kosmologischen Mythus auch eine Rolle, wie bereits oben erwähnt wurde. Er dient als Symbol des Strassengottes. Er ist der Schutzgott der Huren und steht darum auf dem Kami-Sims vieler Bordelle. Steine mit sonderbaren Zeichen werden für symbolisch gehalten und in Heiligenschreinen verehrt.

Als heiliger Baum gilt der immergrüne Sakaki (Lat. cleyera japonica), der oft durch ein Strohband und einen Zaun bezeichnet ist, und dem Speisen und Getränke dargebracht werden. Er gilt als Symbol oder Aufenthaltsort der Gottheit und dient als Mittel zur Reinigung. Aber es giebt noch andere einzelne Bäume verschiedener Arten, welche als Wohnort von Gottheiten angesehen werden und darum Verehrung geniessen. Auch der Thiercult fehlt nicht. Der Hahn ist der Sonnengöttin geweiht; der Fuchs, welcher ursprünglich vielleicht um seiner selbst willen verehrt wurde, und von dem man glaubte, dass er sich verwandeln könne, ist das heilige Thier der Nahrungs- oder Erdgöttin, und die Ratte dasjenige des Gottes des Reichthums. Häufig sieht man bei einem Tempel ein Albino-Pferd, welches die Pilger füttern. Der „himmlische Hund“ und der „koreanische Hund“, welche oft zu beiden Seiten der Tempeleingänge anzutreffen sind, haben dieselbe Bedeutung wie die Tiger vor den Thoren chinesischer Tempel. In der Provinz Izumo wird die Schlange getrocknet und eingeschreint, da man von ihr Beschützung vor Feuer und Ueberschwemmung erwartet. Diese Thiere werden unter Umständen getödtet. Halbmenschliche Teufelchen (Oni) bringen Unheil, darum müssen sie ausgetrieben werden, Naturgeister (Tengu) dagegen sind harmlos.

Der Ahnencultus gehört sowohl der einzelnen Familie, als der Gemeinschaft und der ganzen Nation an (Laternenfest). Sowohl dieser Ahnen- als der Heroencult und die Begräbnissceremonien (selbst diejenigen für die Shinto-Priester) standen vom 9. bis zum 19. Jahrhundert unter der Controlle des Buddhismus; der Familiencultus hat lange nicht die Bedeutung wie in China, wo er sich unabhängig vom Buddhismus erhielt. Der Schutzgott eines Ortes oder eines

Stammes ist der Stellvertreter Okuninuchis, ihm werden darum die neugeborenen Kinder dargebracht, während die Reisenden sich ein Amulett aus seinem Heiligthume verschaffen. Kasuga San umfasst eigentlich vier Götter; sie haben diesen Collectivnamen von der Lage ihres alten Tempels erhalten, wo im 8. Jahrhundert n. Chr. ein Priester seine Ahnen anbetete, dessen Nachkommen alsdann, als sie selber zu grosser Macht gelangten, ihren Göttern ebenfalls ein höheres Ansehen beilegten.

Auch der Heroencultus ist sehr verbreitet. Der im Kojiki bereits erwähnte Sukuna-hiko ist eine Culturgottheit und wird als Gott der Medicin verehrt. Der berühmte Minister und Gelehrte Michizane, dessen 903 n. Chr. in unverdienter Verbannung erfolgter Tod von bösen Vorzeichen begleitet war, wird nun an vielen Orten unter dem Namen Tenjin Sama als Gott der Calligraphie gefeiert. Der Kaiser Ojin (300 n. Chr.) ist unter dem Namen Hachi Man San zur Würde und dem Range des Kriegsgottes erhoben worden; und der grosse Schogon Iyeyasu (1616 n. Chr.) geniesst seit seinem Tode als Toschogu göttliche Ehren. Die stärkste Wirkung jedoch wird erzielt, wenn der Cultus eines berühmten Ahnen mit dem einer Naturgottheit verschmolzen wird, wie das z. B. mit der kaiserlichen und der priesterlichen Familie der Sengi der Fall ist, deren Stammbaum auf Amaterasu, respective auf Susano zurückgeht. Das lebende Haupt jener Familie stand bis zur Revolution im Jahre 1868 in göttlichem Ansehen; der Vertreter Susanos führte den Namen Ikigami oder lebendiger Gott.

Neben den genannten Gottheiten giebt es noch eine grosse Anzahl solcher von geringerem Ansehen, im Ganzen etwa 800 Myriaden. Die Japaner nennen diese Wesen, ob sie nun Himmelskörper, Steine, Pflanzen, Thiere oder Menschen sind, Kami, was einfach Obere bedeutet, und nach Motoori (im 18. Jahrhundert) von „irgend welchen Dingen gebraucht wird, welche sich durch ausserordentliche Gewalt auszeichnen; ausserordentlich kann sich hier sowohl auf verehrungswürdige, als auch auf böse Dinge beziehen, welche man ihres schlimmen Charakters wegen fürchten muss."

Die Japaner nennen ihren Volksglauben Shinto (chinesisches Wort) oder Kami no Michi, Weg des Kami (im Unterschiede von dem des Buddha und Confucius). Derselbe setzt sich zusammen aus Natur-, Ahnen- und Heroencultus, die ursprünglich unabhängig von einander waren, heute aber kaum noch auseinander zu halten sind, da einige der Naturgottheiten anthropomorphisirt und andere mit den Ahnen zusammengelegt wurden.

In den sehr seltenen Predigten der Shinto-Priester wird aus dieser

Lehre des Kami eine Vorschrift für das gewöhnliche Leben unter Berufung auf das Princip des Beispiels. Im Uebrigen soll der Japaner den Befehlen des Mikado gehorchen und dann den Eingebungen seines Herzens folgen, welches, da es von Natur gut ist, ihn immer richtig leiten wird. Der Nutzen und die Nothwendigkeit eines Moralcodex unter den Chinesen soll aus dem Mangel an dieser Anlage zum Guten entsprungen sein. Ehe der Buddhismus eingeführt wurde, glaubten die Japaner wie die meisten Barbaren an eine Fortdauer nach dem Tode, ohne jedoch mit diesem Glauben auch den Gedanken an Lohn oder Strafe zu verbinden.

§ 14. Cultus.

Das Yengischiki oder Ceremonialgesetz, welches im Jahre 927 n. Chr. aus viel älteren Quellen zusammengestellt wurde, ist eine wahre Schatzkammer von typischen barbarischen Riten, 27 im Ganzen. Dieselben enthalten nicht eigentliche Bittgebete, sondern die Angabe der Gründe, aus welchen das Opfer gebracht wird, nämlich der Empfang irgend eines zeitlichen Gutes. „Weil ihr segnet . . ., bringe ich dies Opfer.“ Die einzige Ausnahme, insofern es sich dabei nicht um Erlangung irdischer Güter handelt, bildet das Obarai, das am höchsten geschätzte Ritual, welches verschiedene Verbrechen aufzählt und dann beifügt, dass, wenn der Hohepriester ein bestimmtes Gebet hersagt, einen bestimmten Ritus vollzieht und Opfer darbringt, der Kami des Himmels und der Erde ihn erhört, und der Kami der Wasserfälle, des Meers etc. die Sünden wegnimmt. Das Gebet ist einfach eine Bitte an alle Kami, den übrigen Theil des Rituals zu vernehmen: der Ritus besteht darin, dass Rohr und Zweige in kleine schmale Streifen zerschnitten und später zerstreut werden; die Opfer werden in den nächsten Fluss geworfen.

Die hauptsächlichsten religiösen Feiern finden statt in Verbindung mit Neujahr, 1.—3. Januar, mit dem Gebet für eine gute Ernte am 4. Februar, mit dem Fest für die mit der kaiserlichen Familie verbundenen Gottheiten am 15. Juni, mit dem Fest der Erstlinge am 15. September, mit dem Erntefest am 23. November und endlich in Verbindung mit dem Fest der Grossen Reinigung am 30. Juni und 31. Dezember, wobei das Obarai gelesen wird. Eine beliebte gelegentliche Ceremonie ist das Kagura, ein Sühnopfer, welches in der Darbringung von Nahrungsmitteln unter Musik- und Tanzbegleitung besteht und irgend einer Gottheit zu Ehren gefeiert wird. Feste werden auch von einzelnen Orten veranstaltet, unter diesen zeichnen sich diejenigen von Tokyo und Kyoto aus, bei denen in feierlicher Procession eine lange Reihe von mit Bildern, Symbolen etc. geschmückten Wagen durch die Stadt gezogen wird. Die Bestandtheile der Opfer, der täglichen

6*

sowohl wie der gelegentlichen, sind: Reis, Fische, Wild, Bier, Obst, Gemüse und Wasser. Vor Alters wurden bei besonderen Veranlassungen noch seidene und hänfene Kleider, Geräthe etc. zugefügt.

Die Shinto-Priester dürfen heirathen und können zu jeder Zeit einen anderen Beruf wählen. Ihr Amt ist gewöhnlich erblich; die an grossen Tempeln dienenden Priester führen ihren Stammbaum auf die betreffende Gottheit des Tempels oder ihren Hohepriester zurück. Sie tragen eine besondere Tracht bloss während des Gottesdienstes. Die Priesterinnen sind meist Töchter von Priestern, welche noch nicht mannbar sind; ihre Pflichten beschränken sich auf die Ausführung der Posturtänze und einige Hülfeleistungen bei den Opfern.

Die Tempel scheinen aus dem Ahnencultus herzurühren und später vom Naturcultus übernommen worden zu sein, der ursprünglich unter freiem Himmel gehalten wurde. Miya oder erhabenes Haus bezeichnet einen Tempel und auch einen Palast, gerade wie Kami die Benennung für Gott wie für Häuptling ist.

Der Tempel hat noch heutzutage viele Merkmale, welche an die Wohnung eines Barbaren erinnern. Neben dem Schrein ist eine Kapelle für die Beter, eine Cisterne mit geweihtem Wasser zum Waschen der Hände vor dem Gottesdienst, einige kleinere Heiligenschreine für andere Gottheiten, ein Schuppen für die Opfergaben, eine Bühne zum Tanzen, ein Stall für das heilige Pferd, ein Geländergang und verschiedene Zäune. Die Tempel sind alle orientirt, ausgenommen der des Okuninuschi, der nach Westen zeigt. Der Ise-Tempel Amaterasus und der Izumo-Tempel Okuninuschis sind das Mekka und das Jerusalem des Shinto, und zwar ist das letzte Glied in jedem dieser zwei Paare der Wallfahrtsort des unterjochten, jedoch stammverwandten Volkes. Der Schrein besteht immer aus zwei Kammern. Die verschlossene, hintere Kammer enthält den „Seelenstellvertreter", nämlich ein Schwert, einen Spiegel, einen Schmuckgegenstand aus Stein (Magatama) oder anderes persönliches Eigenthum; diese Kammer wird als Wohnung der Gottheit angesehen, darum wird oft ein Kopfkissen hineingelegt. Die offene Vorkammer ist der Platz für das Gohei (erhabenes Opfer). Dieses und nicht ein Götzenbild ist das Symbol der Gottheit. Das Gohei wird hergestellt aus Streifen von weissem Papier, die an einer Stange befestigt sind. Es ist an sich die Repräsentation eines ursprünglichen Opfers von Tuch, welches an den Sakakibaum gehängt wurde, aber es gilt jetzt überall als ein Zeichen von gänzlicher Ergebung im Dienste der Gottheit (Haraibei, Reinigungsopfer) oder als ein Symbol der Gottheit. Im letzteren Falle erhält es die Bedeutung eines Wohnsitzes der Gottheit (Schintai

„Gott-Körper“), indem dieselbe durch die der Ceremonie vorhergehende Anrufung bewogen wird, herabzukommen und demselben einzuwohnen (Kami oroschi).

Jede japanische Familie, mit Ausnahme derer, die zu einer der zwei bigotten buddhistischen Sekten gehören, besitzt ein Kami-Sims. Darauf stehen verschiedene kleine, hölzerne Heiligenschreine, von denen eines vielleicht Papieramulette einer bevorzugten Gottheit, besonders der Amaterasu, ein anderes ein Gohei, und ein drittes die winzigen Bilder von Daikoku und Ebisu, den zwei Shinto-Gliedern der Glücksgötter, enthält. Diese zwei Gottheiten werden ausser im Hausgottesdienste nie im Bilde dargestellt; diese einzige Ausnahme ist wohl auf den Einfluss des Buddhismus zurückzuführen. Aus Nahrungsmitteln, Bier und Sakaki bestehende Opfer werden am 2., 15. und 28. jeden Monats auf dies Sims gestellt, die ebenfalls auf dem Kami-Sims befindliche Lampe wird jeden Abend angezündet. Die Ahnen stellt man durch Holztäfelchen nach chinesischer Mode dar; diese stehen im Butsudan, Buddha-Sims und gehen daher dem Shinto verloren.

Kein Japaner kann hoffen, ohne wenigstens einmal einen der grossen Heiligenschreine des Landes besucht zu haben, im Leben vom Glück und Erfolg begünstigt zu werden. Diese Wallfahrten dahin werden schaarenweise unternommen und als Lustpartien angesehen, da alle Tempelstädte mit Vergnügungsplätzen überfüllt sind.

Die sonst dunklen phallischen Mythen des Kojiki werden durch den Phallos- und Kteiscultus leicht erklärt. Dieser Cultus wurde allgemein gepflegt, bis im Jahre 1872 fremder Einfluss einen Unterdrückungsbefehl erwirkte; in abgelegenen Ortschaften trifft man denselben jedoch noch immer an. Diese „weiblichen und männlichen Steine“ Inyoseki sind entweder natürliche oder künstliche, aber in beiden Fällen realistisch, nicht wie die linga-yoni conventionell. Natürliche Phalloi und Ktenes kommen in allen Grössen vor, von andeutungsvoll geformten Felsen, von denen einer eine ganze Insel bildet, Onogoro genannt, herunter bis zu Kieselsteinen. Sie stehen in viel höherem Ansehen als die künstlichen und müssen, da sie gewiss älter als die letzteren sind, die Anregung zum Cultus gegeben haben. Es werden keine künstlichen Ktenes hergestellt, aber aus Stein, Lehm, Holz und Eisen gebildete Phalloi kommen in grosser Zahl vor. Zwei Arten von Schalen werden von unfruchtbaren und kranken Frauen dem Phallos als Votivktenes dargebracht. Der Pfirsich und die Bohne sind ebenfalls Symbole der Kteis, der Erdschwamm und der Rüssel eines Schweines gelten als solche des Phallos. Die grösseren Exemplare

des Phallos und der Kteis werden manchmal allein, aber gewöhnlich in Paaren gefunden; manchmal in kleinen Schreinen, manchmal unter Schuppen und oft unter freiem Himmel. Die gewöhnlichen Opfer von Speise und Trank werden ihnen dargebracht. Die kleineren Symbole werden im Hausgottesdienst oder als Votivopfer gebraucht.

In Japan haben wir nichts dem chinesischen Feng-Shui Analoges, was den Fortschritt hätte hindern können, obwohl verschiedene Arten Zauberei häufig vorkommen. Amulette aus Papier werden auf den Kami-Sims gestellt, an Wände geklebt und auf dem Leibe getragen, als Schutzmittel vor diesem oder jenem Uebel. Feinde sollen durch Misshandlung ihrer Bildnisse oder anderer Symbole beschädigt werden, während Reinigung in Verbindung mit dem Obarai-Ritual vermittelst derselben Gegenstände erlangt wird. Reis und Salz, das Gohei und das Sakaki sind die gewöhnlichen Reinigungsmittel. Zaubersprüche waren im Gebrauch und alle Cultformeln mussten ohne irgend einen Fehler gesprochen werden.

Es gab viele Methoden der Divination. Die primitivste derselben, welche in der Beobachtung der Risse in dem gebratenen Schulterblatt eines Hirsches bestand, wurde im 8. Jahrhundert n. Chr. durch die chinesische Methode mit der Schildkrötenschale ersetzt. „Strassendivination“ fand statt, indem man die Worte eines vorübergehenden Menschen auffing. Träume waren bedeutungsvoll, so auch der in einer Schlacht zuerst abgeschossene Pfeil. Divination war ebenfalls der Zweck der häufig vorkommenden Verzückung der Besessenen. Aufenthalt in einsamen Wäldern, Baden und Fasten, das war die Vorbereitung auf diesen Beruf. Nach längerem Singen und Musiciren von 8 Personen nimmt das Medium ein Gohei zwischen die Hände, es geräth in convulsivisches Zittern, das zu Zuckungen sich steigert und zuletzt in ein andauerndes Beben mit Verdrehung der Augen übergeht. Ein Helfer stellt dann irgend eine gewünschte Frage an das Medium, welches dieselbe beantwortet, als ob es ein Kami wäre.

In früherer Zeit wurde ein Leichnam acht Tage lang in einer Klagehütte aufbewahrt; während derselben brachte man Speise und Trank hinein und unterhielt ein Feuer ausserhalb der Hütte; die Trauernden führten langsame Tänze auf unter Begleitung von Musik und Klagen. Der Leichnam wurde während der Nacht beigesetzt, mit dem Kopf nach Norden. Aus den Grabhügeln wie aus dem Kojiki geht hervor, dass man Speisen, Geräthe, Pferde und Diener (und zwar die beiden letzteren lebendig) mit dem Leichnam begrub. Nach dem 1. Jahrhundert n. Chr. ersetzte man die letzteren

durch ihre lebensgrossen Bildnisse aus Lehm. Das Shinto-Begräbniss, wie es in den letzten Jahren wieder erneuert worden ist, umfasst 1. die Einschliessung der Seele in einen winzigen hölzernen Schrein „Seelenhaus", welcher auf dem Kami-Sims aufgestellt werden soll; 2. die Anbetung der nun ein Kami gewordenen Seele; 3. das Begraben des Leichnams. Die Nothwendigkeit ceremonialer Reinheit erfordert neben der Klagehütte eine Gebärhütte und eine Coitushütte, und dass eine Frau während der Menstruation von der Familie abgesondert esse und schlafe.

Roth und weiss sind die heiligen Farben und 8 die heilige Zahl. Die Verbindung der 8 und 16 mit der 4 des Kompasses in den Ceremonien beweisst, dass die 4 der ursprüngliche Begriff in der Gruppe war.

Die Aegypter.

Von Oberbibliothekar H. O. Lange (Kopenhagen).

§ 15. Vorbemerkungen.

Litteratur. Die allgemeinen Ergebnisse der ägyptologischen Forschung müssen in folgenden Werken gesucht werden, die den neuesten Stand der Wissenschaft repräsentiren.

Ad. Erman, Aegypten und ägyptisches Leben im Alterthum I—II (1885 bis 1888); H. Brugsch, Die Aegyptologie (1891); G. Maspero, Histoire ancienne des peuples de l'orient classique (I, 1895), eine umgearbeitete und reich illustrirte Ausgabe seines kleineren Werkes, Histoire ancienne des peuples de l'orient (4. Éd. 1886 deutsch mit Zusätzen von Pietschmann 1877). Von ägyptologischen Zeitschriften werden zur Zeit vier herausgegeben: Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde, Berlin; Recueil des travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes, Paris; Revue égyptologique. Paris; Proceedings of the Society of biblical Archaeology, London.

Für die altägyptische Geschichte können ausser den bereits angeführten Werken zu Rathe gezogen werden: H. Brugsch, Geschichte Aegyptens unter den Pharaonen (1877), mit vielen Uebersetzungen der originalen historischen Texte; A. Wiedemann, Aegyptische Geschichte (I—II, 1884, Supplement 1888), die bis da vollständigste Zusammenstellung der historischen Denkmäler und Thatsachen. Sehr wichtig sind die beiden Darstellungen Ed. Meyer's in Geschichte des Alterthums (I, 1884) und Geschichte des alten Aegyptens (1887 in Oncken's Allg. Geschichte in Einzeldarstellungen; die Geographie ist von J. Dümichen ausführlich behandelt). Knapper und überwiegend von archäologischem Standpunkte aus geschrieben ist Flinders Petrie, A History of Egypt from the earliest Times to the XVI. Dynasty (1894 wird fortgesetzt).

Von Werken über ägyptische Kunstgeschichte und Archäologie müssen hervorgehoben werden: G. Perrot et C. Chipiez, Histoire de l'art dans l'antiquité I, Égypte (1880 deutsch von Pietschmann 1884) und G. Maspero, L'archéologie égyptienne (1887 deutsch von G. Steindorff 1889).

Sehr instructiv und ansprechend ist das kleine populäre Buch von Maspero, Lectures historiques. Histoire ancienne. Égypte, Assyrie. (2. Éd. 1892 deutsch von D. Birnbaum 1891).

Die ägyptologische Wissenschaft, durch die erst das ägyptische Alterthum erschlossen wurde, ist noch nicht 80 Jahre alt. Begründet durch die geniale Entzifferung der Hieroglyphenschrift, die den Namen

Champollion's unsterblich gemacht hat, wurde sie lange Zeit nur von wenigen Forschern gepflegt. Wie ganz natürlich, wenn sich so auf einmal ein ungeheures Gebiet dem menschlichen Forschungstrieb eröffnet, hatte man Eile, das ganze Feld zu besetzen; die Entdeckungen folgten Schlag auf Schlag, und die Fortschritte waren grossartig; von Hoffnung und Enthusiasmus erfüllt, strebte man vorwärts, nur wenig um die grossen Lücken im Verständniss bekümmert. Schnell wurden die Ergebnisse der Forschung popularisirt, zu schnell, denn auf der einen Seite war, wie man es nicht anders erwarten konnte, die Wissenschaft kritisch und methodisch noch nicht recht begründet, auf der anderen Seite war das Material zu beschränkt und die Einzelheiten zu wenig erforscht, um ein zuverlässiges Gesammtbild zu liefern. Dadurch sind viele falsche Anschauungen in Umlauf gekommen, und es musste eine gesunde Reaction gegen die frühere Zuversicht der ägyptologischen Wissenschaft eintreten. In der That wissen wir mit Sicherheit viel weniger, als die ältere Generation zu wissen glaubte. Die jüngeren Führer in der Aegyptologie sind viel vorsichtiger und üben eine viel schärfere Kritik als ihre Vorgänger. Die wissenschaftliche Arbeit geht nicht so schnell von statten, aber doch wird sicher und fest am Gebäude Stein auf Stein gelegt. Wenn auch vorläufig eine ägyptische Chronologie sich unmöglich aufbauen lässt, wenn auch manches in der Grammatik und im Wortschatz räthselhaft ist, wenn auch eine ägyptische Mythologie und Religionsgeschichte sich eigentlich noch nicht schreiben lässt, so sind wir gewiss doch auf dem rechten Wege, und das Material wächst von Tag zu Tag.

Eine Uebersicht der Geschichte der Hieroglyphenentzifferung und der ägyptologischen Forschung ist in den oben angeführten Werken zu suchen. Hier werden nur die für das Verständniss der folgenden Darstellung der Religion nöthigen Vorbemerkungen gegeben werden.

Aegypten ist von der Hand der Natur zur Entwickelung einer bedeutungsvollen und einzigen Cultur bestimmt. Das Land liegt, durch Gebirge und Wüste abgeschlossen, vom Nilfluss durchströmt, ganz nahe dem Brennpunkte aller Culturströmungen der ältesten Zeit; der fruchtbare Boden des Nilthales ist eine Schöpfung der Nilüberschwemmung, Aegypten ist, wie die Alten sagten, „eine Gabe des Nil". Das Land war und ist in materieller Beziehung vollständig vom Nil abhängig, und seine ganze Cultur ist zum grossen Theil durch die natürlichen Bedingungen bestimmt worden. Obschon Aegypten in der vorhistorischen Zeit in viele Kleinstaaten zertheilt war, musste das Nilthal sich mit Naturnothwendigkeit zu einer politischen und nationalen

Einheit gestalten; der Nil war ein verbindender Factor von grösster Bedeutung. Nach der Vereinigung des Reiches blieb eine Eintheilung in Gaue, die in den dunkeln anarchischen Zeiten der ägyptischen Geschichte ziemlich selbständig existiren konnten, bestehen, und durch die ganze ägyptische Geschichte bewährte sich die administrative Zweitheilung des Landes in Nord- und Südägypten.

Das Volk, das schon seit uralten Zeiten das Nilthal bewohnte und hier die merkwürdige Cultur entwickelte, ist ethnologisch sehr schwer zu bestimmen. Sprachliche Untersuchungen deuten auf eine fernere Verwandtschaft mit den semitischen Völkern hin, andererseits unterscheidet der ägyptische Volkstypus sich bestimmt von dem Negertypus des afrikanischen Continents. Sehr ansprechend ist die Vermuthung Ed. Meyer's, dass die Aegypter zusammen mit den Libyern und einigen nubischen Stämmen eine nordafrikanische Völkergruppe bilden. Die Hypothese von einer prähistorischen Niederlassung von Asiaten unter einer nigritischen Urbevölkerung, wodurch das ägyptische Volk entstanden sein soll, ist auch aufgestellt und vertheidigt worden, zuletzt von Tiele, aber dieselbe lässt sich nicht überzeugend begründen; die ganze Frage muss vorläufig offen bleiben. Soviel scheint zweifellos zu sein, dass die Aegypter sich in der historischen Zeit in ihren Selbstzeugnissen immer als eine nationale Einheit fühlen.

Den Gang der ägyptischen Geschichte können wir im Grossen und Ganzen verfolgen, obwohl der Mangel einer zuverlässigen Chronologie uns sehr fühlbare Schwierigkeiten bereitet. Man wird darum gut thun, sich mit Minimaldaten zu begnügen, wie dies Ed. Meyer in seiner Darstellung gethan hat; es besteht immer die Möglichkeit, dass die Zahlen für die älteste Zeit bis auf 1000 Jahr zu klein sind. Die Eintheilung der ägyptischen Geschichte von der Vereinigung des Reiches durch Menes bis zu Alexander dem Grossen nach 30 Dynastien entstammt ächt ägyptischen Quellen. Man unterscheidet gewöhnlich drei Hauptperioden: das alte, das mittlere und das neue Reich. Das alte Reich umfasst die sechs ersten Dynastien (etwa 3200—2400 v. Chr.); von den drei ersten kennen wir nur eine Reihe von Königsnamen; aus den drei nächsten stammen die drei grossen und mehrere kleinere Pyramiden bei Memphis sammt einer grossen Zahl sehr interessanter Gräber. Demnächst folgt eine beinahe ganz unbekannte Periode, in der das Land wahrscheinlich zum Theil wiederum in Kleinstaaten aufgelöst war, bis wir mit der 11. Dynastie wieder auf historischem Grund und Boden fussen; nun finden wir die Residenzstadt nach Süden verlegt, und die 11.—12. Dynastie (ca. 2130 bis 1930 v. Chr.) bilden eine Blüthezeit der ägyptischen Cultur. Die

thatkräftigen Könige der 12. Dynastie, die Amenemhat und Usertesen, eroberten Nubien und waren grosse Bauherren. Wieder kommt eine Niedergangsperiode, die zur theilweisen Eroberung Aegyptens durch die fremden Hyksos führte (ca. 1780). Mit ihrer Vertreibung fängt das neue Reich an (18. Dynastie ca. 1530 v. Chr.), und von nun ab tritt Aegypten aus seiner Abgeschlossenheit hervor; die Verfolgung der asiatischen Hyksos zeigte den Weg zu asiatischen Eroberungen. Die mächtigen Könige, die jetzt auch in Theben residiren, führten ihre siegreichen Heere bis Mesopotamien vor. Die Verbindung mit den asiatischen Culturen war eingeleitet, und dieselbe wurde sowohl für Aegypten als für die westasiatischen Völker von grosser Bedeutung. Die Dynastie der Amenhotep und Thotmes schloss mit einer religiösen Revolution, bei der wir später länger verweilen werden, und der darauf folgenden Restauration. Die Ramses der 19. Dynastie bezeichnen den Endpunkt der Grossmachtzeit Aegyptens, von der 20. Dynastie ab geht es wieder mit seiner Machtstellung abwärts. Die Oberpriester des Amon in Theben setzten sich selber die ägyptische Doppelkrone auf's Haupt; bald fiel die Oberherrschaft libyschen Söldnern, äthiopischen Fürsten und eine Zeit lang sogar dem assyrischen Grosskönig zu. Diese düstere Zeit ist die der 22.—25. Dynastie. Noch erlebte Aegypten mit der saitischen 26. Dynastie (Psammetik 663 v. Chr.) eine Wiederbelebung seiner Cultur und Macht; aber schon im Jahre 525 machte Kambyses der Selbständigkeit Aegyptens ein Ende. Die 28.—30. Dynastie repräsentiren vorübergehende Versuche, wieder eine einheimische Dynastie auf den Thron zu bringen. Mit Alexander dem Grossen und den Ptolemäern fängt die hellenistische Cultur in Aegypten an. Wohl wurde die alte Religion von den Machthabern aus politischen Gründen hoch gehalten, und grosse Tempelbauten noch in der Römerzeit ausgeführt, aber das alte nationale Leben ist in Auflösung begriffen und wird von dem Christenthum leicht überwunden.

§ 16. Quellenübersicht.

Litteratur. A. Wiedemann, Geschichte Aegyptens von Psammetik I bis auf Alexander den Grossen, nebst einer eingehenden Kritik der Quellen zur ägyptischen Geschichte. 1880. Von den Uebersetzungen erwähnen wir vorläufig bloss die Sammlung Records of the Past; von den zwölf Bänden der älteren Reihe (1873—1881), die von S. Birch herausgegeben wurde, enthalten Bd. II, IV, VI, VIII, X, XII, Uebersetzungen ägyptischer Texte. Von der neuen Reihe wurden unter Leitung von A. H. Sayce sechs Bände herausgegeben (1888—1892) von denen II—VI ägyptische Texte in Uebersetzung bringen.

Wenn man vor der Entzifferung der Hieroglyphen die ägyptische Religion kennen lernen wollte, war man auf die fremden Quellen, die

über Aegypten berichten, angewiesen: diese sind jetzt zu Quellen zweiten Ranges herabgesunken und sind natürlich mit aller Vorsicht zu verwerthen. Von ihnen kommen eigentlich nur die griechischen in Betracht, denn die Berichte des Alten Testaments sind für die Religion ohne Bedeutung.

Als Aegypten den Griechen bekannt wurde, erregte seine eigenartige Civilisation und in erster Reihe seine Religion natürlich das grösste Interesse. Griechische Gelehrte, die das Nilthal besuchten waren unermüdlich in mehr oder weniger correcten Berichten von den ägyptischen Göttern und ihrem Kultus. Von den meisten sind nur dürftige Bruchstücke auf uns gekommen. Herodot hat uns im zweiten und zu Anfang des dritten Buches seines Geschichtswerks die Nachrichten, die er auf seiner Reise nach Aegypten gesammelt hatte, mitgetheilt[1]. Diese sind natürlich von sehr ungleichem Werthe; was er mit eigenen Augen gesehen, berichtet er meistens treu, aber weil er des Aegyptischen nicht kundig war, hat er vielfach seine Gewährsmänner missverstanden und ist wohl auch oft von ihnen irre geführt worden. Seine Angaben über die Religion sind mit grosser Vorsicht heranzuziehen, denn wie die übrigen griechischen Schriftsteller, die von den ägyptischen Göttern reden, sucht auch er die griechischen Götter aus Aegypten abzuleiten, und seine Informationen sind eben auf diesem Gebiete einseitig und dürftig. Dasselbe gilt auch von Diodor, der im 1. Jahrhundert v. Chr. Aegypten besuchte; auch er ist, was die Religion betrifft, mit Vorsicht zu benutzen. Das werthvollste von dem, was uns von der griechischen Litteratur über Aegypten noch erhalten ist, ist die Schrift Plutarch's de Iside et Osiride[2], in welcher er nach scheinbar guten Quellen eine zusammenhängende Darstellung eines ägyptischen Mythus giebt, von dem die einheimischen Quellen uns bisher nur Anspielungen und Bruchstücke darbieten; natürlich hat auch Plutarch seine Darstellung mit seinen philosophischen Speculationen und symbolischen Deutungen durchwoben, die für uns durchaus werthlos sind. Was uns die Kirchenväter und spätere Schriftsteller wie Horapollo und Jamblichus über ägyptische Religion aufbewahrt haben, ist von ziemlich geringer Bedeutung.

Die altägyptischen Quellen fliessen dagegen sehr reichlich. Es giebt nicht viele Texte, die nicht für die Erforschung der Religion in

---

[1] Herodot's zweites Buch mit sachlichen Erläuterungen, herausgegeben von A. Wiedemann 1890.

[2] Beste Ausgabe von G. Parthey (1850) mit Erläuterungen, worin er die Ergebnisse der ägyptologischen Forschungen verwerthet. Manches ist natürlich jetzt veraltet.

Betracht kämen; auch medicinische Bücher, Märchen und Privatcorrespondenzen können nicht unwichtige Beiträge liefern. Der weitaus grösste Theil der erhaltenen Baudenkmäler mit den an ihnen befindlichen Inschriften: Tempel, Pyramiden, Gräber, Obelisken war religiösen Zwecken geweiht. Von den auf uns gekommenen Papyri sind vielleicht mehr als neun Zehntel religiösen Inhalts. Aber trotzdem ist dieses Material ziemlich einseitig, fast das ganze verdankt den Todtengebräuchen sein Dasein und bezieht sich auf dieselben und das jenseitige Leben. Nur wenige Mythenfragmente sind bekannt, und das Verständniss der religiösen Texte wird durch häufige Anspielungen auf Göttersagen, die uns völlig unbekannt sind, ungemein erschwert. Uebrigens ist unser Material ja ziemlich zufällig, eine unübersehbare Menge von Denkmälern und Papyri sind im Laufe der Zeiten vernichtet worden, und vieles liegt gewiss noch unter dem Sande verborgen. Im Folgenden werden wir die wichtigsten Denkmäler, Inschriften und Litteraturwerke aus den verschiedenen Epochen der altägyptischen Geschichte, die für die Darstellung der Religion von Bedeutung sind, aufzählen und charakterisiren.

Für das alte Reich sind die Quellen natürlich nicht so sehr reichlich. Eine stattliche Reihe von Gräbern bei Sakkarah in der Nähe von Memphis aus der 4., 5. und 6. Dynastie sowie andere, ohne Zweifel die ältesten, bei Medûm und einige aus der 6. Dynastie bei Assuan an der Südgrenze Aegyptens geben ziemlich dürftige Aufschlüsse über die religiösen Vorstellungen. Die Inschriften sind meistens kurz und formelhaft und nennen die Todten- und die verschiedenen anderen Götter, deren Priester die Verstorbenen gewesen sind. Von den Königsgräbern, den Pyramiden, sind die drei grossen ganz ohne Inschriften; dagegen liefern uns fünf von den kleinern bei Sakkarah beinahe 4000 Zeilen religiösen Text. Sie wurden von Maspero in den Jahren 1880 und 1881 in den Pyramiden von Unas (dem letzten König der 5. Dynastie), Teti, Pepi I, Merenra und Pepi II (den vier ersten Königen der 6. Dynastie) entdeckt und mit einer bewunderungswürdigen Schnelligkeit, mit einer vorläufigen Uebersetzung versehen, herausgegeben[1]. Wir haben hier eine Reihe Texte zum Theil in zwei, drei oder vier Abschriften, die sicher bis in die dunkeln Urzeiten der ägyptischen Kultur hinaufreichen. Sie bieten aber in sprachlicher und sachlicher Beziehung so grosse Schwierigkeiten dar, dass eine geraume Zeit hingehen muss, ehe sie ganz gewürdigt und verstanden werden

[1] In Recueil des travaux etc. III—XIV; später gesammelt: Les inscriptions des pyramides de Saqqarah 1894; zu diesen Texten vergleiche man Maspero, Études de mythologie I, 150ff.

können. Bereits haben sie aber doch unsere Kenntnisse der ägyptischen Religion in hohem Maasse bereichert, und wir haben in den Pyramidentexten eines der wichtigsten Mittel, unseren Zweck zu erreichen. Bis fast zur Hälfte sind es Sprüche und Gebete, die dem Verstorbenen seine Ernährung durch die Vermittelung der Götter sichern sollen. Daneben finden wir eine Anzahl magischer Sprüche, die Hunger und Durst, Schlangen und Scorpionen abwehren sollen. Hymnen und Gebete an verschiedene Götter sollen dem Verstorbenen die Hülfe derselben im jenseitigen Leben verschaffen. Mehrere Texte entstammen dem Begräbnissritual: hier handelt es sich besonders darum, dem Todten den Gebrauch seiner Augen, seines Mundes und seiner Glieder wiederzugeben. Wie man sieht, sind die Texte, obschon sie sich alle auf die Todtenwelt, auf das Grab und auf den Verstorbenen beziehen, doch ziemlich ungleichartig; beiläufig werden auch viele Punkte der Götterlehre erwähnt, und viele Fragmente von Mythen werden — leider gar oft ziemlich unverständlich — eingestreut oder berührt. Die Auswahl in den verschiedenen Pyramiden scheint ziemlich willkürlich zu sein. Von diesen Texten finden wir einzelne an Grabwänden und Särgen aus dem mittleren Reich wieder; in der saitischen Zeit (26. Dynastie) sind diese alten Texte wieder in Gebrauch gekommen; wir finden viele von ihnen an Sarkophagen und in Gräbern. Le Page Renouf hat sogar einige der Pyramidentexte in Papyri der griechisch-römischen Zeit gefunden.

Von den im folgenden zu erwähnenden Texten gehen viele ohne Zweifel bis auf die ältesten Zeiten zurück, obwohl sie uns nur in späteren Abschriften oder Redactionen vorliegen. Die diesbezüglichen Fragen sind gewöhnlich sehr schwer zu entscheiden, und eine wirkliche Geschichte der religiösen Litteratur in Aegypten lässt sich noch nicht schreiben.

Im mittleren Reiche werden die Gräber ausgiebiger. Die prächtigen Gräber von Siut und Beni-Hasan sowie einige aus der thebanischen Ebene sind von hervorragender Bedeutung. Eine ungeheure Menge von Stelen aus Gräbern, meistens aus Abydos, sind in den Museen Europas und Aegyptens zerstreut; auch sie sind sehr wichtig. Eine grössere Anzahl Holzsärge liefern uns sehr interessante Texte, von denen einige aus den Pyramidentexten bekannt, andere später dem thebanischen Todtenbuch einverleibt sind. Die Papyri, die wir aus dem mittleren Reiche besitzen, gehören meist der Unterhaltungslitteratur an; die wichtigsten sind in Berlin aufbewahrt, wie das Reiseabenteuer Sinuhe's, die Erzählung vom Bauer und die Märchen vom König Chufu und den Magikern; ein Petersburger Papyrus enthält die Ge-

schichte vom Schiffbrüchigen[1]. Wichtiger für unseren Zweck ist die im Papyrus Prisse enthaltene „Unterweisung Ptahhotep's", die gewiss schon im alten Reiche verfasst ist, aber nur in Papyri der 12. Dynastie vorliegt. Es kann als ein Handbuch des Umgangs mit Menschen bezeichnet werden[2]. Auch die Unterweisungen des Königs Amenemhat an seinen Sohn, die leider nur verstümmelt in Handschriften aus dem neuen Reiche bewahrt sind, haben für uns Interesse[3].

Die Hyksosperiode ist in jeder Beziehung sehr dunkel; wir können nur ganz im Allgemeinen den Cultus des Fremdvolkes und die religiöse Entwickelung Aegyptens in diesem langen Zeitraum verfolgen. In einem Londoner Papyrus findet sich ein Bruchstück einer Erzählung, die die Vertreibung der Hyksos behandelt, und in welcher der letzte Hyksoskönig Apepi auftritt[4]. Erst mit der 18. Dynastie fliessen die Quellen wieder reichlicher. Die Glanzperiode des neuen Reiches (die 18.—20. Dynastie) hat uns reiche Schätze gespendet. Die Tempel und Gräber bieten ein wichtiges Material dar. Die Bilder und Inschriften der Tempelwände sind von sehr verschiedenem Werth, oft sind sie wichtiger für die politische Geschichte als für die der Religion. Die thebanischen Königsgräber enthalten eine ganze Litteratur, bei der wir später verweilen werden. Die Privatgräber sind besonders für das Studium der Todtengebräuche wichtig.

Die für die Religionsgeschichte wichtigste Schrift, der wir in diesem Zeitraume begegnen, ist das sogenannte Todtenbuch[5]. Dieser Name ist eigentlich nicht zutreffend, es ist kein einheitliches Buch mit bestimmter Form und bestimmtem Inhalt; wir besitzen nicht zwei Exemplare aus der guten thebanischen Zeit (18.—20. Dynastie), die ganz

[1] Sie sind alle von Maspero übersetzt, les contes populaires de l'Égypte ancienne, 2. Éd., 1889.

[2] Ph. Virey, Ét. sur le Papyrus Prisse 1887, übersetzt von demselben Rec. of the Past. N. Ser. III, 1 ff. Diese Uebersetzung ist nur mit Vorsicht zu benutzen; der Papyrus Prisse lässt sich eigentlich noch nicht mit Sicherheit übersetzen.

[3] Uebersetzt von Maspero, Rec. of the Past. II, 9 ff.

[4] Herausgegeben und übersetzt von Maspero, Études égyptiennes I, 195 ff., seine Uebersetzung auch Rec. of the Past. N. Ser. II, 37 ff.

[5] Lepsius, Das Todtenbuch der Aegypter 1842; Ed. Naville, Das ägyptische Todtenbuch der XVIII. bis XX. Dyn., I—II und Einleitung 1886. The Book of the Dead. Facsimile of the Papyrus of Ani in the Brit. Mus. 1890, übersetzt und mit Einleitung versehen von E. A. W. Budge 1895. Von Uebersetzungen soll nur die von Le Page Renouf erwähnt werden, welche in den Proceedings of the Soc. of Bibl. Arch. Vol. 14 ff. veröffentlicht wird; die älteren sind unbrauchbar. Eine vorzügliche Einführung in das Todtenbuch giebt Maspero, Ét. de Myth. I, 325 ff.

gleich sind. Es sind mehr oder weniger umfangreiche Sammlungen von Texten, die dem Verstorbenen nothwendig waren und daher mit ihm im Grabe deponirt wurden. Während früher solche Texte an die Grabwände und Särge geschrieben wurden, wurden sie jetzt in Buchform dem Todten mitgegeben; doch sind auch mehrere Capitel an Grabwänden vorhanden. NAVILLE, der eine schöne Ausgabe der Todtenbuchtexte der 18.—20. Dynastie geliefert hat, fand in den Todtenpapyri ca. 160 grössere oder kleinere Texte oder Capitel, für welche sich keine bestimmte Ordnung feststellen lässt. In der saitischen Zeit scheinen die da gebrauchten Todtenbuchtexte gesammelt und in eine gewisse, doch für uns unverständliche Ordnung gebracht worden zu sein. Diese Redaction wurde schon von LEPSIUS im Jahre 1842 nach einem sehr vollständigen Exemplar in Turin herausgegeben. Viele Capitel sind hier ganz geändert, und 24 der in der saitischen Redaction vorliegenden sind überhaupt noch nicht in älteren Papyri aufgefunden: der saitische Codex scheint 165 Capitel umfasst zu haben, von denen die vier letzten oft als ein Supplement bezeichnet werden. Die Aegypter gaben dieser Sammlung von Todtentexten den Titel „das Buch vom pert em heru", was die Aegyptologen verschieden wiedergeben; einige übersetzen „Ausgang aus dem Tage", andere ziehen „Ausgang während des Tages" vor. Die Sammlung wird auch bisweilen „Das Buch der Vervollkommnung des Verstorbenen" genannt. CHAMPOLLION, der bereits auf diese in so vielen Exemplaren vorhandene Schrift aufmerksam geworden war, charakterisirte sie mit dem Namen „Rituel funéraire" und DE ROUGÉ wollte trotz der Gründe, die LEPSIUS gegen denselben in seiner Ausgabe geltend machte, diese Benennung beibehalten. Es ist jedoch sicher, dass wir es hier mit keinem Ritual zu thun haben; vielmehr ist es eine Art Handbuch für die Todten, ein Führer durch die Todtenwelt; die Texte sind erst nach dem Tode und nach dem Begräbniss von dem Verstorbenen zu gebrauchen. Der von LEPSIUS gewählte Name „Todtenbuch" ist daher allgemein angenommen worden.

Nicht wenige Capitel des thebanischen Todtenbuchs kennen wir aus Texten des mittleren Reiches, sie sind aber ohne Zweifel viel älter. Capitel 17 war bereits in der 12. Dynastie mit einem dreifachen Commentar versehen und muss aus uralten Zeiten herstammen. Dasselbe gilt auch vom grössten Theil der Sammlung, obschon es nicht möglich ist, etwas Bestimmtes über den Ursprung der einzelnen Capitel zu sagen. Vieles war den Schreibern des neuen Reiches unverständlich; daher finden wir oft willkürliche Aenderungen des Textes, und oft sind abweichende Lesarten von gewissenhaften Copisten dem Text

hinzugefügt. Einige Capitel geben an, dass sie unter bestimmten Königen der ersten Dynastien gefunden oder von ihnen verfasst seien; diese Daten sind wahrscheinlich zum Theil erfunden, um den Texten eine grössere Autorität beizulegen; aber die Capitel gehen vielleicht dennoch auf die älteste historische Zeit zurück. Dagegen sind andere Capitel verhältnissmässig jung, so die ersten 15 Capitel, auch Capitel 125 gehört wahrscheinlich zu den jüngeren Bestandtheilen. Einen Beweis für das grosse Alter des Todtenbuches finden wir darin, dass der thebanische Amon-Cultus nirgends erwähnt wird. Diese Texte sind entstanden, bevor Amon mit dem neuen Reiche den ersten Platz in der ägyptischen Götterwelt eingenommen hatte. Es ist die Theologie Unterägyptens, die im Todtenbuche obwaltet.

Das Todtenbuch besteht aus sehr heterogenen Elementen. Einige Capitel sind wahrscheinlich rituellen Ursprungs und enthalten Sprüche und Gebete, die alten Begräbnissritualen entstammen, hier aber dem Todten in den Mund gelegt werden, so die Capitel vom Oeffnen des Mundes des Todten, von seiner Versorgung mit Zaubermitteln, ebenso die Capitel von den an der Mumie oder im Sarge angebrachten Amuletten. Eine ganze Reihe von Capiteln sollen Schlangen und andere Ungeheuer abwehren, sie sind als vom Todten gesprochen gedacht, sind aber mit den Zaubersprüchen der Pyramidentexte, die der Mumie zum Schutz dienen sollten, nahe verwandt. Andere Capitel geben der Mumie die nöthigen Anweisungen, um alle Hindernisse in der Todtenwelt zu überwinden. Wir können hier natürlich nicht diese Texte näher durchgehen, nur möchten wir einige von den wichtigsten hervorheben. Capitel 15 enthält Hymnen an die Sonne; Capitel 17 ist ein Ganzes für sich und enthält ein sehr altes theologisches und kosmogonisches System. Capitel 64 ist gewissermaassen ein Resumé des ganzen Buches, der Titel lautet in einigen Handschriften: „Das Capitel, die Capitel vom Ausgang aus dem Tage in einem Capitel zu kennen.“ Capitel 125 ist die allgemein bekannte Gerichtsscene, wo der Verstorbene vor dem Richterstuhl des Osiris gerecht gesprochen wird. Capitel 130 und die folgenden handeln von der Fahrt des Verstorbenen in der Barke des Râ.

Das Todtenbuch ist eine Quelle ersten Ranges, aber leider sind die Texte mehrfach unverständlich. Der Text ist trotz der grossen Anzahl von Handschriften sehr schlecht überliefert, und die kritische Arbeit, die uns das Todtenbuch vollkommen zugänglich und verständlich machen soll, ist trotz der wichtigen Beiträge von Maspero und Le Page Renouf noch lange nicht gethan.

Eine eigenartige Gruppe von religiösen Schriften sind durch die

thebanischen Königsgräber auf uns gekommen[1]. Sie sind alle im neuen Reiche entstanden und sind die wichtigsten Quellen zur Kenntniss der damals herrschenden solären Theologie. Es ist erstens die Sonnenlitanei[2], die Jubelgesänge, mit denen die Götter die Sonne begrüssen, wenn die Barke des Râ Abends den Eingang zur Unterwelt erreicht. Der lange Schlusstext der Litanei findet sich auch in einigen Todtenpapyri und ist von Naville in seiner Todtenbuchausgabe als Capitel 180 herausgegeben. Ferner überliefert eins von den Königsgräbern uns ein sehr merkwürdiges Fragment einer Legende von Râ[3], wie er das sündige Menschengeschlecht zerstört und Himmel und Erde von Neuem ordnet. Aber die grössten und wichtigsten Texte sind „Das Buch von dem, was in Duat (der nächtlichen Sonnenregion) ist", und „Das Buch von Hades" oder wie Maspero vorgeschlagen hat „Das Buch von den Pforten". Die erste Schrift konnte sich einer grossen Popularität erfreuen[4]. Neben der illustrirten Ausgabe, die wir aus den Königsgräbern kennen, ist eine gekürzte Ausgabe ohne Bilder in mehreren Papyri auf uns gekommen. Wie das Todtenbuch wurde auch diese Schrift dem Todten mit in's Grab gegeben. Sie handelt von der Fahrt der Sonne in ihrer Barke während der zwölf Nachtstunden, und sie giebt an, dass sie eine genaue Copie von Texten sei, die an den Mauern des „geheimnissvollen Hauses" (nach Maspero: des Grabes des Osiris) geschrieben waren. „Das Buch von den Pforten"[5] behandelt denselben Gegenstand nach anderen dogmatischen Gesichtspunkten. Die in diesen Schriften niedergelegte Lehre werden wir später näher betrachten. Auch andere mythologische Texte sind uns durch die Königsgräber überliefert, die weitere, uns beinahe unverständliche Speculationen der thebanischen Theologen enthalten; zum Theil sind sie mit einer geheimen Schrift geschrieben und mit halb gnostischen Bildern versehen.

Man erwartet ganz natürlich, dass das alte Aegypten mit den vielen religiösen Texten uns auch Ritualbücher hinterlassen habe. Dies ist auch der Fall. Das Ritual für den Cultus des Osiris in seinem Tempel in Abydos kennen wir in einer illustrirten Ausgabe an den

---

[1] E. Lefébure, Les hypogées royaux de Thèbes I—III, 1886—1889; dazu Maspero, Ét. de myth. II, 1ff.

[2] La litanie du soleil trad. et comment. par Ed. Naville. Texte et planches 1875; Rec. of the Past. VIII, 103ff.

[3] Rec. of the Past. VI, 103ff.

[4] G. Jequier, Le livre de ce qu'il y a dans l'Hades 1894; vgl. Maspero, Ét. de myth. II, 27ff.

[5] Lefébure, Rec. of the Past. X und XII; Maspero, Ét. de myth. II, 163 ff.

Wänden des Tempels. Das Ritualbuch des Amondienstes im thebanischen Heiligthum ist in einem Berliner Papyrus aufbewahrt[1]. Das Ritual, dem man beim Balsamiren der Leiche zu folgen hatte, ist in Papyri zu Paris und Bulaq von MASPERO gefunden[2]. Die zum Theil sehr alten Rituale der Todtenbestattung, von denen grosse Stücke sich bereits in den Pyramidentexten finden, kennen wir am Besten aus den thebanischen Königsgräbern, wo sie illustrirt vorliegen, und aus Papyri und Särgen der Spätzeit[3]. Sie sind von grosser Bedeutung für die Erkenntniss der ägyptischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode.

Die magische Litteratur des neuen Reiches ist sehr umfangreich und für das Studium der Religion sehr wichtig. Leider ist dieses Gebiet noch wenig erforscht. Der magische Papyrus Harris im British Museum[4] enthält Hymnen an die Sonnengötter und Beschwörungen gegen Krokodile, Schlangen und wilde Thiere, auch gegen das böse Auge. Ein anderer magischer Text im British Museum ist von BIRCH übersetzt worden[5]. Die magischen Papyri in Paris, Turin und Leyden werden gewiss der mythologischen Forschung eine reiche Ausbeute verschaffen, wenn sie näher untersucht werden; ein Turiner Papyrus[6] giebt uns ein grosses Stück einer Legende vom Sonnengotte Râ. Die meisten magischen Papyri enthalten Beschwörungen gegen Krankheiten und Dämonen und Anweisungen zur Bereitung und Einweihung von Amuletten. Auch die auf uns gekommenen medicinischen Handbücher[7] sind von magischen Formularen nicht frei, obwohl sie übrigens sehr ernsthaft die Diagnosen der Krankheiten aufstellen und genaue Recepte gegen dieselben angeben; wiederholt finden wir in ihnen Anspielung auf Krankheiten der Götter und auf die magischen Mittel, wodurch sie geheilt wurden. In einem Papyrus im British Museum (Sallier IV)[8] haben wir ein Handbuch der Tagewählerei; es

[1] O. v. LEMM, Ritualbuch des Amondienstes 1882.

[2] MASPERO, Mémoire sur quelques Papyrus du Louvre 1875, S. 14—104.

[3] SCHIAPARELLI, Il Libro dei Funerali dei antichi Egiziani I—II und Atlas 1881—1890; dazu MASPERO, Ét. de myth. I, 283 ff.

[4] F. CHABAS, Le Papyrus magique Harris 1861; eine verbesserte Uebersetzung gab er in Mélanges égyptologiques III, T. 2, 242 ff. und in Rec. of the Past. X, 135 ff.

[5] Rec. of the Past. VI, 113 ff. Vgl. auch W. PLEYTE, Étude sur un Rouleau magique du Musée de Leide 1866.

[6] LEFÉBURE in Aeg. Zeitschr. 1883, 27 ff.

[7] Papyros Ebers. Herausgegeben von G. EBERS I—II, 1875; Papyros Ebers. Das älteste Buch über Heilkunde. Uebersetzt von H. JOACHIM 1890.

[8] Le calendrier des jours fastes et néfastes. Traduction complète par F. CHABAS 1870.

ist ein Kalender über glückliche und unglückliche Tage; wir finden in demselben eine Menge von mythologischen Notizen aus der Göttergeschichte. Leider ist der Papyrus ziemlich schlecht erhalten, und Manches bleibt uns vorläufig noch unverständlich, denn wie immer begnügt der Verfasser sich sehr häufig mit Anspielungen, die uns nicht hinreichen.

Die religiöse Poesie des neuen Reiches ist uns aus einer Reihe Hymnen an verschiedene Götter bekannt. Sie sind alle pantheistisch gefärbt und eben darum von Interesse für uns. Wir können hier nicht scharf zwischen der liturgischen und der freien religiösen Poesie sondern. Mehrere Hymnen an Osiris, Râ, Amon-Râ, den Nil u. s. w. sind an Stelen und in Papyri aufbewahrt[1]. Zum grossen Theil finden wir in ihnen Allen dieselben stereotypen Phrasen verwendet, denn jeder Gott wird als der Höchste, als Vater der Götter und Schöpfer des Weltalls angerufen. Die Sonnenhymnen, die als Capitel 15 im Todtenbuche Platz gefunden haben, sind nach moderner Werthschätzung die Besten. Die von dem häretischen König Amenhotep IV. herrührenden Hymnen an den Sonnengott Aten, in mehreren Copien in den Gräbern zu Tell-el-Amarna gefunden, sind die einzige Kunde, die wir von seiner Lehre haben. Von der schönen Litteratur des neuen Reiches ist uns besonders die merkwürdige Erzählung von den zwei Brüdern interessant, weil der letzte Theil auffallende Parallelen zur Osirissage darbietet[2]. Sehr interessant sind auch die moralischen Sprüche Ani's, die in einem Papyrus in Bulaq sich finden[3]. Sie gestatten uns tiefe Einblicke in die Denkart und den moralischen Sinn der Aegypter des neuen Reiches. Von historischen Documenten aus derselben thebanischen Glanzperiode kommt der grosse Papyrus Harris für uns besonders in Betracht[4]. Dieser ist der grösste aller erhaltenen Papyri, 133 Fuss lang; er enthält auf 79 Seiten Listen über die Gaben des Königs Ramses III. an die Haupttempel des Reiches. Hier können wir einen guten Einblick gewinnen in die colossale Macht und Bedeutung der Priesterschaft und erhalten wir wichtige Aufschlüsse über den Cultus.

---

[1] Hymne an Osiris, Rec. of the Past. N. Ser. IV, 14ff.; Hymne an den Nil, ib. N. Ser. III, 46ff.; Hymne à Ammon-Râ des Papyrus égypt. du musée de Boulaq, trad. et commenté par E. Grébaut 1874; auch von Goodwin übersetzt, Rec. of the Past. II, 127ff.

[2] Uebersetzt von Le Page Renouf, Rec. of the Past. II, 137ff., und von Maspero, Contes populaires, 2. Éd., 1ff.

[3] F. Chabas, L'Égyptologie I—II. Lex maximes du scribe Ani 1876—1878; E. Amélineau, La morale égyptienne. Étude sur le Papyrus de Boulaq No. 4, 1892.

[4] Uebersetzt von Eisenlohr und Birch, Rec. of the Past. VI und VIII.

Wenn wir uns jetzt zu den späteren Zeiten der ägyptischen Geschichte wenden, dann begegnet uns die merkwürdige Erscheinung, dass die saitische Cultur sich die Cultur der Pyramidenzeit zum Vorbilde genommen hat. Die vor beinahe 3000 Jahren gebrauchten Texte kommen wieder in Anwendung. Die alte Decoration der Gräber wird auf's Neue aufgenommen. Die Gräber dieser Zeit können uns ein sehr werthvolles Material liefern. Die in der Ptolemäer- und Römerzeit gebauten und decorirten Tempel sind mit mythologischen Inschriften und Bildern bedeckt; die wichtigsten sind die in Denderah, Edfu und Esneh. Diese Texte sind natürlich mit einer gewissen Vorsicht zu benutzen, denn sie repräsentiren die letzte Stufe in der Entwickelung der ägyptischen Religion und Theologie; ein kritisches Studium dieser umfangreichen Texte und Bilder wird gewiss auch für die Gesammtauffassung der ägyptischen Religion fruchtbar sein, aber diese Aufgabe scheint den Aegyptologen eben nicht anziehend zu sein; die bizarre, oft änigmatische Schrift und der nicht weniger bizarre Inhalt wirken abschreckend.

Zu den im Vorhergehenden genannten Compositionen, die sich bis auf die letzten Tage der ägyptischen Cultur mehr oder weniger der Popularität erfreuen durften, kamen in der Spätzeit mehrere religiöse Schriften, die den Todten mit in's Grab gegeben wurden; sie sind aus dem Todtenbuch entstanden oder von ihm stark beeinflusst worden. Z. B. „das Buch der Athemzüge", das besonders von den Priestern und Priesterinnen des Amon-Râ bevorzugt worden zu sein scheint[1]; es sind angeblich die Sprüche, durch die Isis den Körper ihres Bruders Osiris wiederbelebt hatte; viele Reminiscenzen aus dem Todtenbuch kommen hier vor, z. B. eine kurze Unschuldsbeichte nach Capitel 125. Ein anderes ähnliches Buch war „das Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit"[2]. Auch „die Klagelieder der Isis und Nephthys" waren sehr verbreitet[3]; sie wurden im Osiristempel bei der grossen Feier des Gottes von zwei Frauen gesungen; diese sollten die Schwestern Isis und Nephthys darstellen, wie sie um ihren ermordeten Bruder wehklagen. Ebenso ist „die Litanei des Sokar" eigentlich ein Festgesang; aber wie alle ähnlichen Schriften, die mit den Todtengöttern in Verbindung standen, hatten diese Texte magische Eigenschaften und

[1] J. d'Horrack, Le livre des respirations 1877; übersetzt in Rec. of the Past. IV, 119ff.

[2] Bergmann, Das Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit 1877. (Aus den Sitzungsber. d. k. Ak. d. Wiss. in Wien.)

[3] J. d'Horrack, Les lamentations d'Isis et de Nephthys 1866; übersetzt von demselben, Rec. of the Past. II, 117ff.

konnten die Todten beschützen. In einem Papyrus im British Museum, der die beiden zuletzt erwähnten Schriften enthält[1], findet sich auch ein drittes, ursprünglich liturgisches Werk, „das Buch vom Niederwerfen des Apepi“, das für den Sonnenmythus von Interesse ist. Wie alt diese Schriften sind, lässt sich nach dem vorliegenden Material nicht bestimmen; obschon sie nur in späten Copien vorliegen, können sie sehr wohl einer viel älteren Zeit entstammen; sie werden aber kaum über die 22. Dynastie hinaus zurückgehen. Magische und mystische Schriften aus der Spätzeit sind häufig, aber nur wenige sind herausgegeben. „Das Buch des Amenhotep, des Sohnes Hapis“[2], ist ein mystischer Tractat, der als Amulett gebraucht wurde; der im Titel genannte Mann war ein berühmter und weiser Zeitgenosse des Königs Amenhotep III. (18. Dynastie); das Buch ist ein viel späteres Machwerk, und der Name Amenhotep soll nur Vertrauen auf die Wirkung des Zaubers erwecken.

Was wir hier erwähnt haben, ist ja wahrscheinlich nur ein ziemlich zufälliger Bruchtheil der religiösen Litteratur Aegyptens; ohne Zweifel ist Vieles, was die Museen bewahren, noch unveröffentlicht, und jedes Jahr bringt neue Ueberraschungen aus dem Nilthal und neue, wichtige Beiträge zur tieferen Kenntniss des ägyptischen Lebens und Denkens. Das Bild, das wir nach den vorliegenden Quellen von der ägyptischen Religion geben können, wird mit Nothwendigkeit lückenhaft, einseitig und unsicher sein. Wie das Material bis jetzt benutzt ist, wird aus dem folgenden Abschnitt erhellen.

§ 17. Verschiedene Ansichten über die ägyptische Religion.

Litteratur. Allgemeine Betrachtungen und Gesammtdarstellungen der ägyptischen Religion sind zu finden in den bereits genannten allgemeinen Werken. Ausserdem: R. Lepsius, Ueber den ersten ägyptischen Götterkreis und seine geschichtlich-mythologische Entstehung 1851; P. Pierret, Essai sur la mythologie égyptienne 1879; P. Pierret, Le panthéon égyptien 1881; P. Le Page Renouf, Lectures on the Origin and Growth of Religion as illustrated by the Religion of ancient Egypt 1879; R. Pietschmann, Der ägyptische Fetischdienst und Götterglaube, Prolegomena zur ägyptischen Mythologie (Zeitschr. f. Ethnol. 1878); C. P. Tiele, Geschiedenis van den Godsdienst in de Oudheid I, 1893 (deutsch von G. Gehrich I, 1, 1895); J. Lieblein, Gammelaegyptisk Religion I—IV, 1883—1885; die Anschauungen dieses Verfassers sind kurz zusammengefasst in dem kleinen Buche: Egyptian Religion 1884; H. Brugsch, Religion und Mythologie der alten Aegypter 1888; V. von Strauss und Torney, Der altägyptische Götterglaube I—II, 1888—1890; E. Lefébure, L'étude de la religion égyptienne;

[1] E. A. W. Budge, The hieratic Papyrus of Nesi-Amsu. (Archaeologia LII, 393—608.)

[2] Maspero, Mém. sur quelques Papyrus du Louvre, p. 58.

son état actuel et ses conditions (R. H. R. 1886); A. WIEDEMANN, Die Religion der alten Aegypter 1890; R. V. LANZONE, Dizionario di Mitologia egizia 1881—1888, giebt eine objective Darstellung des Quellenmaterials. Sehr wichtig sind die Abhandlungen MASPERO's in R. H. R. 1880—1890, gesammelt in: Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes I—II, 1893.

Sobald man den Versuch macht, sich nach den vorhandenen Darstellungen der ägyptischen Religion über die Ergebnisse der modernen Forschung zu orientiren, wird man bemerken, dass die Anschauungen der bewährtesten Meister der Aegyptologie ausserordentlich divergiren. Man fühlt, dass man sich hier auf schlüpfrigem Boden bewegt, und dass Vermuthungen, Hypothesen und oft gewagte Constructionen nur dürftig die grossen Lücken des sicheren Wissens decken; viele Fundamentalfragen werden gar nicht beantwortet, weil die Beantwortung auf Grund des vorhandenen Materials unmöglich ist; man stösst jeden Augenblick auf Angaben, die sich ganz und gar widersprechen. Der Grund hiervon muss natürlich zum Theil in unseren immer wachsenden Kenntnissen der altägyptischen Sprache, in dem sich immer mehr und mehr aufhäufenden Material und in der verschiedenen Competenz der Verfasser gesucht werden, aber zum grössten Theil liegt derselbe in der verschiedenen Gesammtanschauung der altägyptischen Civilisation und in den verschiedenen Gesichtspunkten, von welchen aus die Aufgabe in Angriff genommen wird.

Die Griechen sahen in der ägyptischen Religion den Inbegriff aller Weisheit und alles Tiefsinns; sie suchten daher auf jede Weise den Zusammenhang ihrer eigenen Götter mit den ägyptischen festzustellen, und die dem höheren geistigen Standpunkt befremdlichen Elemente, wie die Thieranbetung, wurden von ihnen symbolisch erklärt. Sie hegten vor der Eigenheit und dem Alter der ägyptischen Cultur eine Ehrfurcht, die sich durch nichts stören liess. Dieselbe Auffassung hat sich mehr oder weniger in der modernen Wissenschaft geltend gemacht; man hat in Aegypten das Wunderland und dessen Cultur in rosiger Verklärung gesehen; nur langsam macht diese Betrachtung objectiveren und nüchterneren Vorstellungen Platz. Die alte ägyptische Theologie hat den religiösen Gedanken und Begriffen so sonderbare Ausdrücke verliehen, dass die alte griechische und die damit verwandte moderne Anschauung erklärlich werden, aber dennoch werden diese mehr und mehr als ein Missverständniss erwiesen. Die ägyptische Religion kann in ihrem Kern nicht von der Theologie, sondern nur vom Cultus aus verstanden werden, denn die Cultusformen liegen eben der Lehre zu Grunde, und das Verständniss der dogmatischen Entwickelung ist durch das Verständniss der Cultusformen bedingt.

Die erste Grundfrage, über welche die Ansichten auseinandergehen, ist die, ob die ägyptische Religion ein einheitliches Ganzes ist, das über 3000 Jahre der ägyptischen Geschichte hindurch im Wesentlichen keiner Entwickelung unterworfen war, und für welches die localen Verschiedenheiten mehr formaler als realer Natur sind. Die ältere Schule mit DE ROUGÉ, PIERRET, BRUGSCH und zum Theil LE PAGE RENOUF ist dieser Ansicht, und diesen Forschern sind Texte aus allen Epochen und allen Orten gleich beweiskräftig. Dagegen sind MASPERO in seinen späteren Arbeiten, PIETSCHMANN, ED. MEYER, TIELE und in seiner eigenthümlichen Weise LIEBLEIN für den Entwickelungsgedanken eingetreten. In der That ist es auch nachweisbar, dass in der ägyptischen Religion die Unterschiede von Zeit und Ort grosse Bedeutung haben. Aegypten war ursprünglich kein einheitlicher Staat; die politische Einheit konnte verhältnissmässig leicht hergestellt werden; die religiöse Einheit wurde eigentlich nur rein theoretisch durch die theologische Speculation zu Stande gebracht; die religiöse Entwickelung lässt sich gewissermassen als ein Streben nach religiöser Einheit erklären. Wir sehen, dass die Localculte sich ursprünglich in keiner Weise decken, wie die ägyptischen Theologen und modernen Systematiker durch symbolische Erklärungen zu erweisen suchen. Eine Einheit in den verschiedenen Perioden ist auch durch die Zeugnisse der Denkmäler ausgeschlossen. Wohl finden wir im Grossen und Ganzen dieselben Götter und oftmals auch dieselben Texte in allen Perioden der ägyptischen Geschichte, und zwar dürfen wir nicht zuviel Gewicht darauf legen, dass einzelne Götterformen der ältesten Zeit später scheinbar ausgestorben, während neue aufgekommen sind; das könnte in der Dürftigkeit unseres Materials liegen; dadurch wird aber eine Entwickelung nicht ausgeschlossen. Im Gegentheil werden wir in der positiven Darstellung bei jedem Schritt ersehen können, wie der religiöse Gedanke in Aegypten immer rührig und rege gewesen ist, wie neue Lehren in weiteren Kreisen zur Herrschaft gelangten, wie die Theologie der Gebildeten arbeitete und suchte. Die scheinbare Unveränderlichkeit der ägyptischen Religion wie der gesammten ägyptischen Civilisation erklärt sich zum Theil aus einem charakteristischen Zuge dieses Volkes. Das Ideal lag dem alten Aegypter hinter ihm, in der grauen Urzeit, nicht vor ihm; nur was als alt verbürgt ist oder angesehen wird, hat Autorität; daher greift die ägyptische Civilisation immer zurück, was sich am Deutlichsten bei der saitischen Culturperiode erkennen lässt; sie ist keine Renaissance, sondern eine Restauration. Die Fortschritte werden eigentlich nur nothgedrungen gemacht. Dieses gilt natürlich in vorzüglichem Grade

für die Religion: das Neue verdrängt nimmer das Alte, die neuen Gedanken gehen neben den alten einher, die alten Formen sind heilig und unantastbar, wenn auch in dieselben ein ganz neuer Inhalt gelegt wird; die schroffsten Widersprüche waren dem antiken Gedankengang nicht lästig. Die selbstverständlich sehr konservative Priesterschaft hat immer versucht, durch Identificirung und symbolische Deutungen das Neue mit dem Alten in Zusammenhang zu bringen und zu verschmelzen. Das wirklich Neue wurde, wie in einigen Fällen nachgewiesen werden kann, oft durch eine pia fraus vorausdatirt, um demselben grösseres Ansehen zu verschaffen.

Der Gesichtspunkt für die Betrachtung der ägyptischen Religion ist sehr verschieden angegeben worden. Man hat ihren Kern als Monotheismus, Pantheismus, Henotheismus, Sonnencultus, Naturdienst, Animismus oder Fetischismus bestimmt; die neuesten Forscher möchten doch nicht die religiöse Entwickelung aus einer einzigen Quelle ableiten.

Dass die ägyptischen Texte, auch die ältesten, manche Aeusserungen enthalten, die monotheistisch klingen, ist unleugbar. de Rougé und von den jetzt Lebenden besonders Pierret haben daraus, dass Gott oft der Einzige, der Unendliche, der Ewige u. s. w. genannt wird, den Schluss ziehen wollen, dass die ägyptische Religion ursprünglich monotheistisch war; sie suchen daneben darzuthun, dass dieser Urmonotheismus sich zu einem mehr scheinbaren als wirklichen Polytheismus entwickelt hat, in dem die vielen Götter die verschiedenen Functionen des einzigen höchsten Gottes vertreten. Mit grosser Gelehrsamkeit hat Brugsch versucht, den Pantheismus als den eigentlichen Kern der ägyptischen Religion darzustellen. Le Page Renouf sieht in den Göttern die mächtigen Naturkräfte und will die monotheistischen Ausdrücke durch das unmittelbare Gefühl vom Unendlichen, den „sensus numinis“ erklären, der neben der polytheistischen Mythologie sehr wohl bestehen kann. Der ägyptische Monotheismus und Pantheismus können von ernsthaften Forschern nicht übersehen werden, aber diese Vorstellungen gehören der Theologie und nicht dem Cultus und der Volksreligion an; ein speculativer Drang in monotheistischer oder pantheistischer Richtung lässt sich in allen Epochen beobachten; aber die monotheistischen Ausdrücke konnten sich nimmer vom Symbol losreissen, sie sind das Resultat einer theologischen Umdeutung des Polytheismus, das diesen durchaus nicht aufhebt; sie kommen unmittelbar neben polytheistischen Ausdrücken vor. Das ägyptische Wort für Gott wurde, wie Le Page Renouf bemerkt, nie und nimmer ein Nomen proprium, und der einzige Versuch ausser-

halb der Theologie, einen reinen Monotheismus im Cultus und Leben durchzuführen, scheiterte, wie wir sehen werden, und schon dadurch bewies der ägyptische Volksgeist sich als eines wirklichen Monotheismus ganz unfähig.

Lepsius wollte im Sonnencultus den frühesten Kern und das allgemeinste Princip des ägyptischen Götterglaubens erkennen, er sieht in Râ den Nationalgott Aegyptens. Ein solärer Charakter lässt sich aber für die meisten der ägyptischen Localgötter nicht als der ursprüngliche nachweisen; die grosse Bedeutung des Sonnendienstes und die Identificirung der Localgötter mit Râ ist etwas Späteres; was für Lepsius der Ausgangspunkt und das Ursprüngliche ist, ist vielmehr das Resultat.

Lieblein hat den Versuch gemacht, die historische Entwickelung der ägyptischen Religion zu verfolgen. Sein Schema ist: Henotheistischer Naturdienst bis zur Vereinigung des Reiches, dann Polytheismus, der sich aber durch die Vergeistigung der Naturgötter auflöste und dem Monotheismus Platz machte, dieser wurde jedoch, um den religiösen Bedürfnissen des Volkes zu genügen, durch den Thiercultus und die Emanationslehre ergänzt. Dieses Schema lässt sich aber nicht aufrecht erhalten; der Thiercultus gehört zu den ursprünglichsten Elementen der ägyptischen Religion, und Lieblein hat auch Theologie und Volksglauben mehrmals verwechselt.

Pietschmann hat mit seiner Abhandlung einen neuen Weg gezeigt, und die von ihm vertretenen Gedanken haben sich für die Wissenschaft sehr fruchtbar erwiesen. Er hat den alten Gedanken de Brosses' aufgenommen, der den Fetischismus des afrikanischen Continents mit dem Thierdienst Aegyptens verglich; er hob den magischen Charakter der ägyptischen Religion hervor, und gleichzeitig machte er auf die fundamentale Bedeutung der Localculte für das Verständniss der Religion und der religiösen Entwickelung aufmerksam. Mit ihm sind im Allgemeinen Maspero, Ed. Meyer, Erman und Wiedemann einverstanden. Sie wollen zwar durchaus nicht die ganze religiöse Entwickelung einseitig aus diesem einen Grundgedanken ableiten; sie setzen vielmehr verschiedene gleich ursprüngliche Factoren neben einander.

Mehrere Forscher wie Pierret, Le Page Renouf und Lieblein haben geglaubt, einen Verfall der ägyptischen Religion nach vorhergehendem Aufschwung verspüren zu können; nach ihnen sollen die späteren Phasen der ägyptischen Religion viel roher und viel mehr von magischen Elementen durchsetzt sein als die früheren. Wenn damit an eine Degeneration des religiösen Gedankens gedacht ist, so

muss diese Behauptung entschieden zurückgewiesen werden; wenn auch die meisten Documente, die den ägyptischen Aberglauben illustriren, aus dem neuen Reich und den späteren Zeiten stammen, so wird damit nichts bewiesen, denn der magische Charakter der uralten Todtengebräuche steht fest, und die Quellen für die ältere Zeit fliessen nicht so reichlich wie für die spätere. Etwas anderes ist es, dass vielleicht ein Niedergang des religiösen Lebens mit der steigenden Macht der Priester im neuen Reiche stattgefunden haben mag.

Die Forderung einer Sonderung zwischen Volksglauben und Theologie ist mit vollem Rechte von den Neueren, wie Ed. Meyer und Maspero, aufgestellt worden. Wie immer ist auch in Aegypten der Volksglaube das Fundamentale und Ursprüngliche, in dem wir den eigentlichen Kern der Religion zu suchen haben; auf diesem baut die Theologie, mit diesem verfährt sie systematisirend und auslegend. Die Volksreligion muss vor Allem in den Localculten studirt werden, wenn auch diese uns keineswegs, wie Tiele mit Recht hervorgehoben hat, den Schlüssel zu dem ganzen ägyptischen Götterglauben geben. Immerhin ist es doch richtig, dass den Localculten der erste Platz in der Darstellung der ägyptischen Religion angewiesen werden muss. Leider sind sie uns nur sehr wenig bekannt, und die Quellen lassen uns sehr oft im Stiche, denn beinahe alle unsere Texte von den ältesten bis zu den jüngsten sind in die theologische Form gegossen.

Die altägyptische Theologie darf nicht als eine Art Geheimlehre aufgefasst werden. Mehrere Forscher haben nach dem Beispiel der alten Griechen gemeint, dass die ägyptischen Priester eine verborgene Weisheit besassen, welche sie eifersüchtig dem Uneingeweihten entzogen. Von einer solchen Geheimlehre enthalten die Denkmäler keine Spur. Zwar knüpften die Gebildeten und vor Allem die Priester an die grobsinnlichen Vorstellungen einen erhabeneren Sinn, auch gab es eine Lehre, die der symbolischen Erklärung den Weg wies; aber diese Theologie, die eine so gewaltige Rolle im alten Aegypten spielte, war keine Geheimlehre für Eingeweihte, sie stand in vielen religiösen Schriften Allen offen und war Jedem zugänglich, der die nöthige Musse und Fähigkeit hatte, diesen Speculationen zu folgen. Diese Theologie hatte sich keineswegs von dem krassen Fetischismus losgerissen. Ebensowenig kann die pantheistische Theologie des neuen Reichs als Geheimlehre charakterisirt werden, auch sie lag in leicht zugänglichen Schriften vor. Wenn wir in den Texten manchmal eine scheinbar mystische Sprache, auf die Brugsch viel Gewicht legt, gebraucht finden, so sind es theils poetische Bilder und mythische Anspielungen, die den Alten gewiss nicht so mystisch wie uns erschienen

sind, theils phantastische Spielereien mit Wörtern, die oft wahrscheinlich auch den Verfassern unverständlich waren. Auch die Geheimschrift, die bisweilen im neuen Reich, zum Beispiel in den thebanischen Königsgräbern, gebraucht wird, hat ohne Zweifel nichts mit einer Geheimlehre zu schaffen. Die Sonderung zwischen einer exoterischen und einer esoterischen Lehre kann für Aegypten nicht aufrecht erhalten werden. Der Unterschied zwischen dem ganz naiven und dem reflektirten oder rationalisirenden Glauben war natürlich bei dem Charakter der ägyptischen Religion ziemlich gross und hat sich zu jeder Zeit geltend gemacht, aber die Grenzen waren hier immer fliessend. Es ist wohl kaum denkbar, dass die theologische Speculation mit den symbolischen Deutungen der Göttergestalten nicht einen grossen Einfluss, wo nicht immer, so doch oft, auf die Läuterung der Auffassung des Göttlichen ausgeübt haben sollte.

Man hat versucht, den ägyptischen Gottesbegriff durch die etymologische Analyse des ägyptischen Wortes für Gott neter zu bestimmen. Dieses Wort bedeutet nach einigen „der sich selbst Verjüngende", nach Le Page Renouf „der Starke". Man wird wohl am Besten thun, wenn man mit Maspero diese ganze Frage dahingestellt lässt, denn es bleibt überhaupt zweifelhaft, ob man auch durch eine sichere Etymologie dem Ziele näher kommt.

Aus dem Vorhergehenden wird es wohl ziemlich evident sein, dass es unmöglich ist, die ägyptische Religion systematisch darzustellen; die in dieser Richtung gemachten Versuche müssen als gescheitert betrachtet werden. Eine Darstellung, wie die von Brugsch gegebene, ist mehr eine Darstellung der ägyptischen Theologie als der ägyptischen Religion; als solche und als Quellensammlung wird sie natürlich ihren Platz behaupten. Die allein mögliche Darstellung ist die historische, und die allein zuverlässige Methode ist die kritisch-analytische. Die alte Theologie hat ihre grossen Synthesen ausgearbeitet, die die Erkenntniss des Ursprungs und der historischen Entwickelung verdecken; unsere Aufgabe wird es sein, den entgegengesetzten Weg einzuschlagen, um zur vollen Erkenntniss der constituirenden Elemente und fundamentalen Gedanken der ägyptischen Religion zu gelangen. Dieses Ziel liegt noch ganz in der Ferne; die Bahn ist eben gebrochen, und erst seit wenigen Jahren ist die historisch-kritische Forschung an der Arbeit. Keiner von den jetzt lebenden Aegyptologen hat sich mit grösserer Kraft und schönerem Erfolge dieser Aufgabe gewidmet als Maspero. Seine durch Genie und Darstellung glänzenden Studien haben in ausserordentlichem Grade dazu beigetragen, die Fundamentalprincipien und die richtige

Gesammtauffassung der ägyptischen Religion klar zu stellen. Die zwei Bände seiner „Études de mythologie" werden immer eine grundlegende Bedeutung behalten. Von seiner Inspiration und seinem intuitiven Blick geleitet, hat er wohl bisweilen die Schwierigkeiten nicht gesehen oder ist zu leicht über dieselben hinweggegangen, und in der That stellen grosse Schwierigkeiten sich der vollen Lösung der Aufgabe entgegen. Die grossen religiösen Texte sind zum grossen Theil, wie das Todtenbuch, schlecht überliefert und strotzen von sprachlichen und sachlichen Räthseln. Inhaltlich sind sie oft ziemlich leer und phrasenhaft. Die etymologischen Spielereien und die phantastischen Metaphern der alten Verfasser sind theils ermüdend und für unsere Erkenntniss ganz unfruchtbar, theils räthselhaft, um nicht zu sagen sinnlos. Die nöthigen Vorarbeiten für eine neue historische Darstellung der ägyptischen Religion und Mythologie, in erster Reihe eine monographische Bearbeitung der Localculte und eine Sammlung der zerstreuten Mythen- und Legendenfragmente, sind noch nicht in Angriff genommen. Viele Göttergestalten sind bis zur Unkenntlichkeit von der Theologie umgestaltet worden, und ebenso nothwendig wie die Sonderung zwischen Volksglauben und Theologie ist, ebenso schwierig ist es, eine solche durchzuführen; es ist unmöglich, die Bedeutung der theologischen Speculation für die religiösen Vorstellungen des Volks zu ermessen. Die Quellen sind nicht nur einseitig, insofern sie meistens funerären Inhalts sind; auch in einer anderen Beziehung sind sie einseitig, weil sie immer ein Ausdruck der officiellen, priesterlichen und staatlichen Religion sind; verhältnissmässig sehr selten sind die Denkmäler, die uns einen Einblick in das religiöse Leben des gemeinen Mannes geben, und eben derartige Denkmäler können nicht hoch genug geschätzt werden.

Wenn wir im Folgenden sowohl die Volksreligion als die Theologie darstellen, wird Manches sich unvermeidlich hypothetisch gestalten müssen. Das Meiste kann nur in allgemeinen Zügen gegeben werden; viele Fragen müssen unbeantwortet dahinstehen. Es unterliegt keinem Zweifel, dass jede Darstellung der ägyptischen Religion, die nur einigermaassen in's Einzelne geht, nach wenigen Jahren veraltet ist.

§ 18. Die Götter des Volksglaubens.

„Zufrieden sind alle Götter im Himmel, alle Götter auf Erden und im Wasser, zufrieden sind alle Götter des Südens und Nordens, alle Götter des Westens und Ostens, zufrieden sind alle Götter der Gaue und alle Götter der Städte." In dieser Weise wird ganz charakteristisch die gesammte ägyptische Götterwelt in einem der Pyramiden-

texte zusammengefasst. Ueberall, wohin der Aegypter sich wandte, sah er göttliche Wesen. Die Natur um ihn war göttlich beseelt, und alles Leben schien ihm ein göttliches Mysterium. Die Himmelskörper in ihren gesetzmässigen Bahnen, die fruchtbare Muttererde, den geheimnissvollen, segenbringenden Nil konnte er nur als mächtige Götter auffassen, deren Hülfe er nicht entrathen konnte. Seine Phantasie bevölkerte die Wüste mit schrecklichen Fabelthieren, Sphinxen und Greifen und liess ihn im Sausen der Blätter göttliche Stimmen vernehmen. Der alte Aegypter war, wie zum Beispiel seine Kunst es offenbart, ein scharfer Beobachter des Naturlebens, und die Charakterzüge der Thiere konnten ihm nicht entgehen; als echtem Orientalen waren ihm die Thiere mit übernatürlichen Gaben ausgerüstet, er legte ihnen Redefähigkeit, prophetische Gabe und übermenschlich scharfe Sinne bei; er sah sie als von Göttern und Dämonen beseelt an und zollte daher vielen Thieren göttliche Verehrung. Die Welt der Todten bevölkerte er mit einer unzählbaren Menge von Dämonen und Göttern entweder in menschlicher oder thierischer Gestalt.

Alles wurde von den Aegyptern vergöttlicht: Bäume, Thiere, Menschen, ja selbst Gebäude — der Amon-Râ-Tempel in Theben wurde als eine Göttin angerufen und dargestellt. Götter und Dämonen konnten überall ihren Sitz nehmen und ihren guten oder schädlichen Einfluss durch ihre Incarnation ausüben.

Dass solche zum Theil animistischen oder fetischistischen Gedanken und Vorstellungen dem ägyptischen Volksglauben zu Grunde lagen, ist jetzt nach den Forschungen Pietschmann's und Maspero's wohl ausser allem Zweifel. Der Thiercultus[1], der den Griechen als etwas so Befremdendes begegnete, und den sie aus Ehrerbietung für die ägyptische Weisheit als tiefsinnige Symbolik erklärten, während derselbe in den Augen eines Juvenal das Land verächtlich machte, ist im Zusammenhang mit dem eben vorgeführten Gedankengang zu deuten; er ist ein Ueberrest einer fetischistischen, primitiven Religionsstufe, von der die ägyptische Religion sich nimmer loszureissen vermochte. Mit zähem Conservatismus haben die Aegypter trotz der Fortschritte in der Cultur an ihrem Thiercultus festgehalten; pantheistische Theologie und Mysticismus legten in ihn erhabenere Gedanken hinein, aber seine Macht wurde erst durch den Sieg des Christenthums gebrochen. Moderne Forscher sind denselben Weg wie die ägyptische

---

[1] Die Hauptstellen über den Thierdienst sind: Herodot II, 65—76, III, 28; Diod. Sic. I, 83—90; Strabo XVII, 38—40; Plutarch, De Is. et Osir. 71—77. Parthey giebt in seiner Ausgabe der letzten Schrift S. 261 ff. eine Liste der verehrten Thiere.

Theologie und die griechische Philosophie gegangen und haben den Thiercultus symbolisch erklären wollen, aber wie im vorigen Abschnitte nachgewiesen wurde, wird man auf diesem Weg nie und nimmer zu dem eigentlichen und ursprünglichen Kern des ägyptischen Glaubens gelangen. Die alten Erklärungsversuche fanden den Thiercultus als Thatbestand vor, sie setzten sich nicht das Ziel, wie es die Wissenschaft thun muss, die ursprünglichen Gedanken der Sache aufzudecken und zu beleuchten, vielmehr wollten sie die rohen Vorstellungen vergeistigen und modificiren. Pierret und Lieblein, die mit Unrecht den Thiercultus als eine spätere Ausgeburt der ägyptischen Religion ansehen, wollen die Thiergestalten als eine Art hieroglyphischer Zeichen zur Unterscheidung der einzelnen Götter deuten, aber diese Auffassung hat Pietschmann mit Recht abgewiesen. Welcher innere Zusammenhang zwischen dem Thier und dem Gott, wie wir ihn aus seinen Functionen und seinem Cultus kennen, besteht oder ob überhaupt ein solcher vorhanden ist, kann natürlich nicht in jedem einzelnen Falle von uns entschieden werden. Warum wurden die Nilgötter als Widder angebetet? Warum war der Schöpfer und Schirmherr der Menschen in Ombos ein Krokodil? Darüber lassen sich viele plausible und geniale Bemerkungen machen, und sie sind auch gemacht worden, aber ihr Werth ist ziemlich zweifelhaft. Eine totemistische Erklärung des ägyptischen Thiercultus ist nicht versucht worden und lässt sich wohl auch aus Mangel an Material nicht versuchen.

Manche Thiere wurden allgemein oder ziemlich allgemein verehrt, wie der Sperber und die Katze, andere waren nur in einzelnen Gauen in Ehren gehalten, in anderen verhasst, wie das Krokodil und der Hippopotamus; Tausende von Thiermumien hat man an verschiedenen Orten gefunden: Krokodile, Katzen, Schwalben, Ichneumone u. s. w. Zum Theil verdanken diese Thierfamilien ihre Heiligkeit den Göttern oder Göttinnen, die ihren Sitz in einem Exemplar derselben genommen. Wie weit diese Verehrung ganzer Thiergattungen getrieben wurde, können wir nicht ersehen; in einzelnen Fällen können wir doch feststellen, dass der schlichte Mann eine Schlange, eine Gans oder eine Katze anbetete, wahrscheinlich wie der Neger seinen Fetisch anbetet.

Daneben steht der eigentliche Thiercultus, bei dem ein besonders erwähltes Thier als Incarnation eines Gottes angesehen und mit Tempeln, Priestern, Festtagen u. s. w. ausgestattet wurde. Solche heiligen Thiere fanden sich gewiss an mehr Cultusstätten, als wir vorläufig constatiren können. Die bekanntesten sind der berühmte Stier Apis in Memphis, der heilige Stier des Râ, Mnevis, in Helio-

polis und der Widder (oder Bock?) des Osiris in Mendes; der heilige Bennu, ein fabelhafter Vogel, wurde als Seele des Osiris verehrt, es ist kaum richtig, wenn man meint, dass er der Phönix der Griechen sein sollte. Ob aber zum Beispiel Thot zu Hermopolis in der historischen Zeit in der Gestalt eines lebenden Ibis verehrt wurde, lässt sich nicht sagen; ebensowenig können wir den Thierdienst an den meisten anderen Cultusstätten näher beschreiben; die einheimischen Quellen lassen uns hier im Stiche und die griechischen erwähnen nur die unterägyptischen Culte. Es ist wohl als ein Schritt vorwärts von dem reinen Thiercultus zu betrachten, wenn der Gott als in einer mit Thierkopf versehenen Statue wohnend angesehen wurde, und dieses Idol das heilige Thierindividuum vertrat. Dadurch wurde jedoch der reine Thierdienst keineswegs verdrängt.

Wenn wir uns jetzt zu einem der fundamentalen Elemente der ägyptischen Religion, dem Localcultus, wenden, dann ist unsere Aufgabe ganz klar: dieselbe ist, die einzelnen Göttergestalten des ägyptischen Pantheon in ihrem ursprünglichen Charakter zu erkennen und zu ihren ursprünglichen Cultusorten zurückzuführen. Grosse Schwierigkeiten stellen sich uns hier entgegen, vor allem die Dürftigkeit der Quellen, besonders was die oberägyptischen Culte der ältesten Zeit betrifft, dann aber der Umstand, dass beinahe alle unsere Texte, auch die ältesten, das Gepräge der synkretistischen Theologie tragen. Bereits in der ältesten historischen Zeit ist die Auflösung und Vermengung der Localculte in vollem Gange. Man kann auch, wie Tiele mit Recht bemerkt hat, die Localculte zu stark urgiren; sie können keineswegs alle ägyptischen Gottheiten erklären, und vieles bleibt noch ganz unklar. Hier wollen wir versuchen, das Wesen des Localcultus zu veranschaulichen und die wirkenden Ursachen der Bewegung, die die Localculte vermengte und den Localgöttern grössere Macht und allgemeinere Ausbreitung verschaffte, zu erkennen.

Der Localgott war der Herr des Orts, er hatte seinen Platz im Tempel in der Mitte seiner Domäne, sein Cultus war die Obliegenheit des örtlichen Gemeinwesens; er war der Schirmherr und Beschützer der Stadt und ihres Bezirks, und sein Segen war den Einwohnern unentbehrlich. Sein Cultus schliesst durchaus nicht die Verehrung anderer göttlicher Wesen aus; die grossen Lichtgötter des Himmels standen aber den Menschen ferner als der Gott des Ortes, der in ihrer Mitte thronte; auch war es nicht so nothwendig, ihnen einen pedantisch geregelten Dienst zu widmen, sie waren ja über die Menschen so hoch erhaben und kümmerten sich nicht um die kleinen Sorgen und Freuden der Gemeinde. Auch andere Gottheiten konnten dem Local-

gott zur Seite stehen, die ihre Bedeutung für bestimmte Seiten des Lebens hatten. Die meisten der bekannteren Götter Aegyptens waren ursprünglich Localgottheiten bestimmter grösserer oder kleinerer Bezirke, und erst allmählich hat sich ihr Cultus von seinem ursprünglichen Sitz aus weiter verbreitet.

Bei von einer Ortschaft ausgehenden Ansiedelungen folgte natürlich der Localgott derselben mit; dass solche Wanderungen in der vorhistorischen Zeit den Cultus verschiedener Gottheiten verbreitet haben, ist höchst wahrscheinlich. Maspero hat den Versuch gemacht, aus dem Horusmythus von Edfu die Andeutungen über das Vordringen dieses Gottes vom Süden nach dem Norden hervorzuheben. Daraus lässt sich vielleicht auch erklären, warum wir einzelne Götter wie Sebek, Thot und andere sowohl in Ober- als in Unterägypten als Localgötter finden: die unterägyptischen Städte können Tochterstädte der oberägyptischen sein; denn die Cultur ist wahrscheinlich im Nilthal von Süden nach Norden vorgerückt. Ueberhaupt war es bei dem regeren Verkehr und einer innigeren Verbindung zwischen den ursprünglich selbständigen Gauen und Städten ganz natürlich, dass Localgottheiten mit ihren Anbetern nach Nachbarstädten übersiedelten. Sie konnten dann den localen Göttern affiliirt werden und hatten als θεοὶ σύνναοι in den Tempeln ihren besonderen Cultus. Nachbargottheiten übten ganz natürlich eine gewisse Anziehung auf einander aus, die nach und nach zu einer engeren Verbindung führen konnte. Die locale Theologie wurde nicht müde, die verbindenden Momente aufzudecken und die Gegensätze auszugleichen. Auf diese Weise konnte es zur Constituirung einer Götterfamilie kommen. Diese sogenannten Triaden sind nicht, wie Brugsch meint, ein kosmogonisches Element der ägyptischen Religion; wahrscheinlich hat Maspero Recht, wenn er sie aus der Vereinigung benachbarter Culte erklärt wissen will. Die Triaden bestehen in der Regel aus Vater, Mutter und Sohn, aber auch wie in Elephantine aus einem Gott und zwei Göttinnen.

Die Macht und Bedeutung eines Gottes stand selbstverständlich im Verhältniss zu derjenigen der Stadt oder des Gaues, dessen Herr er als Localgott war. Während einige der altägyptischen Götter nie über ihre ursprünglichen Grenzen hinausdrangen und nimmer die Schaar ihrer Verehrer in nennenswerthem Grade wachsen sahen, wurden andere durch die politische Bedeutung ihres Heimathsortes hochberühmt und allgemein verehrt. Im vereinigten Reich wurde natürlich der Localgott der Residenzstadt in die erste Reihe gestellt; der Localgott des Gaues, aus dem das Herrschergeschlecht stammte, wurde auch bevor-

zugt. Zu allen Zeiten sorgten die Könige mit frommem Eifer für die Localculte, aber es machte sich eine Stufenfolge geltend nach der politischen und culturellen Bedeutung der Städte. Der Tempel des Ptah in Memphis, der Sonnentempel in Heliopolis, der Osiristempel in Abydos und ähnliche Hauptheiligthümer des Landes wurden niemals von den Königen vergessen; dagegen scheute Ramses II. sich nicht, in grossem Stil kleinere Heiligthümer zu zerstören, um in bequemer Weise Baumaterial für Tempel seiner Lieblingsgötter zu bekommen.

Doch nicht nur die politische Bedeutung des Cultusortes konnte zum Ansehen der localen Gottheit beitragen; wir sehen auch in der ägyptischen Religion, wie der religiöse Gehalt eines Mythus und der mit einem Gotte verknüpften Gedanken ihm eine ganz einzige Macht über die Gemüther verleihen und seinem Cultus überall den Weg bereiten konnte. Wir denken hier an Osiris und seinen Mythus. Auf ähnliche Weise drang der Sonnencultus, von der heliopolitanischen Theologie unterstützt, siegreich vor, und nach und nach wurden die alten Localgötter mehr oder weniger in Sonnengötter verwandelt; diese geistige Bewegung vereinigte sich im neuen Reich mit den politischen Factoren und machte den thebanischen Amon-Râ zum Nationalgott Aegyptens.

Solche politische und religiöse Factoren wirkten unaufhörlich zusammen und können zum grossen Theil den Uebergang vom reinen Localcultus zu einer allgemeinen Verehrung oder zum Landescultus erklären; aber wir können nicht im Einzelnen nachweisen, wie diese Entwickelung betreffs der einzelnen Gottheiten verlaufen ist, und vieles ist noch ganz dunkel und unerklärlich.

Der Localgott, der natürlich in den Augen seiner Verehrer die wichtigste Gottheit und der Schöpfer aller Dinge war, konnte übrigens von sehr verschiedener Natur sein, ein Sonnengott, wie Anher, Tum und Horus in Edfu, ein Erdgott, wie wahrscheinlich Set, Amon und Min, ein Nilgott wie Chnum, Harschef und Osiris, eine Personification des Himmels wie Hathor. Einige Gaue verehrten weibliche Wesen als ihre Herrscherinnen wie Neit, Sechet, Hathor. Einige Localgötter waren anonym wie „der im Westen“ (Chentamentet). Wie vorher bemerkt, sind die Localculte leider noch zu wenig bekannt, besonders die oberägyptischen. Mit Ausnahme der Osirissage kennen wir keine von den Mythen, die sich ohne Zweifel an mehrere der Localgötter anknüpften. Es scheint, dass verschiedene Grab- oder Todtengötter auch local verehrt wurden; es kann nachgewiesen werden, dass in einzelnen Gauen neben dem Stadtgott auch ein Grabgott einen besonderen Cultus hatte, er

wird der Herr der zur Stadt gehörenden Necropolis genannt. Solche localen Todtengötter waren Sokar in Memphis, Chentamentet in Abydos, Anubis in Siut. Ob auch anderswo ähnliche Localgötter der Necropolen verehrt wurden, wissen wir nicht, auch können wir nicht das Verhältniss zwischen dem Gott der Lebenden und dem der Todten näher bestimmen. Die Todtengötter sind früh der theologischen Speculation anheimgefallen oder wurden von Osiris verdrängt.

Die Localculte können doch nicht alle ägyptischen Göttergestalten erklären; eine Reihe von Gottheiten lässt sich nicht localisiren, sie wurden wahrscheinlich im ganzen Nilthal verehrt, wenn sie auch nicht besondere Culte hatten. Es waren dies die Licht-, Himmels- und Elementargötter: der Sonnengott Râ, der Mond Âh, der Himmel Nut, die Erde Qeb und der Nil Hâpi; diese den Menschen ferner stehenden Wesen wurden zum grossen Theil sehr früh mit verwandten Localgöttern identificirt, wie Râ mit Horus und Tum, Âh mit Thot, Nut mit Hathor, Hâpi mit Osiris und Harschef. Die Rolle der Gestirne in der ägyptischen Volksreligion lässt sich nicht bestimmen; in der Theologie war ihre Bedeutung gross; die grösseren Sterne wurden sehr früh mit einigen Hauptgottheiten in Verbindung gebracht. Ebenso scheinen einige Gottheiten und Dämonen, die mit dem täglichen Leben in Zusammenhang standen, allgemein verehrt gewesen zu sein, wie Erntegöttinnen und Geburtsgöttinnen. Nach dieser allgemeinen Charakteristik der ägyptischen Götterwelt wollen wir die wichtigsten Gottheiten näher betrachten.

Der am allgemeinsten, zu allen Zeiten verehrte Gott ist Râ, die Sonne. Er hatte unter diesem Namen keinen Localcultus, wohl wurde aber die Sonne unter anderen Namen als Localgott angebetet. Râ wohnte nicht wie die Localgötter auf Erden unter seinen Verehrern, er segelte in seiner Barke über den Himmel und war der grosse Wohlthäter der ganzen Natur, der Spender alles Lebens, der Herr der Jahreszeiten, der Beschützer Aegyptens, an den die Menschen sich lobpreisend und dankbar wendeten. Râ ist das Licht, das die Finsterniss vertreibt, er kämpft täglich mit der Wolkenschlange Apepi; obschon er am Abend von der Finsterniss überwunden zu sein scheint, geht er doch den nächsten Morgen wieder triumphirend einher. Dieser tägliche Lauf der Sonne über den Himmel hat die Gemüther in hohem Grad gefesselt und wurde der Ausgangspunkt sowohl von Mythen als von theologischen Speculationen. Râ wurde früh euhemeristisch als der erste König Aegyptens aufgefasst, und es entstand ein ganzer Sagenkreis von ihm und seiner Geschichte, von dem einige Bruchstücke auf uns gekommen sind. Es wird erzählt, wie Isis durch ihren Zauber den

alternden König Râ zwang, seinen Namen zu sagen, damit sie seiner göttlichen Macht theilhaft werden könnte. Râ wurde von einer von Isis erschaffenen giftigen Schlange gestochen, und sie wollte nicht eher das Gift aus seinem Körper vertreiben, als bis er ihr seinen verborgenen Namen gesagt und ausserdem dem Horus seine beiden Augen (Sonne und Mond) gegeben hatte. Ein anderes Fragment berichtet, wie die Menschen sich gegen Râ empörten, weil er alt geworden war; Hathor wurde gesandt, um die Menschen zu tödten, und die Kriegsgöttin Sechet watete in dem Blute der Geschlachteten. Aber Râ machte der Schlächterei ein Ende, er fasste den Beschluss, im Himmel zu wohnen und eine neue Weltordnung einzurichten.

Es kann aus den Texten nachgewiesen werden, dass die Könige der 5. Dynastie einen besonderen Cultus des Râ in eigenen Heiligthümern, deren Namen überliefert sind, eingerichtet hatten. Werden wir hierin den Versuch sehen müssen, eine einheitliche und eine Reichsreligion herzustellen? Diese Frage lässt sich nicht beantworten. Der betreffende Cultus hielt sich nicht lange. Diese Heiligthümer des Râ waren dem hieroglyphischen Deutzeichen nach von einer eigenartigen Form, etwa ein viereckiges Untergebäude mit schrägen Seiten, auf dem ein Obelisk angebracht war. Sie waren mit einer zahlreichen Priesterschaft versehen, und bisweilen wurden auch Hathor und Horus ebendaselbst verehrt. Die Obelisken standen zu allen Zeiten mit der Sonnenverehrung in Verbindung. Râ wurde sehr früh mit den localen Sonnengöttern Tum und Horus identificirt, aber noch mehr: die Sonnentheologie, die ihre Heimath in Heliopolis hatte, wurde eine geistige Macht im ganzen Lande, welche die meisten Gottheiten in ihren Schmelztiegel warf und in Sonnengottheiten verwandelte. Eine der allgemeinsten Combinationen ist „Râ-Horus in den beiden Horizonten"; im neuen Reich wird Amon-Râ der dominirende Gott des ägyptischen Pantheon.

Qeb (die Erde) und Nut (der Himmel), Schu und Tefnet sind kosmogonische Gottheiten, die keinen Localcultus besassen. In der ältesten Zeit tritt Qeb bisweilen als Todtengott auf, aber er wurde in dieser Eigenschaft fast ganz von Osiris verdrängt. Nut als Todtengöttin hielt sich sehr lange; sie offenbarte sich dem Todten in einem heiligen Sykomorenbaum, wenn er die Todtenregion betrat, und beschenkte ihn mit Brot und Wasser.

Horus ist einer der wichtigsten Götter des alten Aegypten, aber es ist leider zur Zeit ganz unmöglich, seine Natur mit Sicherheit zu erforschen. Bereits in den ältesten Gräbern und in den Pyramidentexten finden wir verschiedene Horusformen erwähnt; es scheint, dass

er als Sonnengott an mehreren Orten verehrt wurde. Hor-ur, „der ältere Horus“, wurde als eine Personification des Himmels angesehen. Der Himmel ist nach dieser Auffassung ein grosses Angesicht, dessen rechtes und linkes Auge die Sonne und der Mond sind. Nach einer sehr primitiven Anschauung war dieses Angesicht von vier Haarflechten oder von den vier Söhnen des Horus, Amset, Hâpi, Duamutef und Kebehsenuf gestützt. Eine der am meisten erwähnten Formen des Sonnengottes Horus war Har-em-achuti (Horus der beiden Horizonte), der Harmachis der Griechen, den der grosse Sphinx von Gizeh darstellen soll; es ist die Sonne, die ihren täglichen Weg vom östlichen zum westlichen Horizont zurücklegt. Als Sonnengott wurde Horus frühzeitig mit Râ in Verbindung gebracht und galt als seine Seele oder als sein Sohn, der wie Râ mit den Mächten der Finsterniss zu kämpfen hat. In Edfu war sein Symbol eine geflügelte Sonnenscheibe, und der Sperber war sein heiliger Vogel; er selbst wird mit Sperberkopf abgebildet. In der Osirissage tritt Horus auf als Sohn der Isis; ob dieser eine ganz andere Gottheit als „der ältere Horus“ ist, wie die meisten Aegyptologen meinen, lässt sich nicht entscheiden. Die Horusform Har-pechred „Horus das Kind“ wird von den Griechen als Harpokrates erwähnt; wenn sie ihn als Gott des Schweigens charakterisiren, beruht dies auf einem Missverständniss der ägyptischen Abbildung, die ihn als ein den Finger an den Mund führendes Kind darstellt. Dass der Horuscultus im Nilthal Propaganda gemacht, hat in der Horussage von Edfu Spuren hinterlassen; wahrscheinlich hat er sich an vielen Orten mit dem Localgott, wenn dieser ein Lichtgott war, assimilirt, so zum Beispiel mit Sepdu, der im östlichen Delta verehrt wurde; dieser Gott war ursprünglich eine Personification des pyramidenförmigen Zodiakallichtes, das Morgens und Abends am Himmel zu sehen war.

Tum war der Herr von On (Heliopolis) in Unterägypten, der in religiöser Beziehung wichtigsten Stadt des ganzen Landes, wo die Sonnentheologie, die einen so grossen Einfluss auf die religiöse Entwickelung ausüben sollte, ausgebildet war. Tum war ein Sonnengott, ist uns aber als Gott des Volksglaubens sehr wenig bekannt; er wurde immer als Mensch dargestellt. Die Göttin Jusas, die in Heliopolis — doch erst später — als seine Gattin verehrt wurde, war wahrscheinlich eine künstliche Schöpfung der Theologie.

Ptah, der grosse Gott von Memphis, gehört zu den angesehensten der ägyptischen Götter; Memphis als Hauptsitz der Cultur und Verwaltung des alten Reiches verlieh ihm als memphitischem Localgott eine grosse Macht, und seine Verehrung war zu allen Zeiten ausgedehnt und allgemein. Nach Maspero war er ursprünglich ein Erdgott, wie

auch der alte Gott Tatonen, mit dem er früh identificirt wurde. Neben ihm wurde in Memphis der Grabgott Sokar verehrt, aber sehr früh ist Ptah mit ihm zu Ptah-Sokar verschmolzen; er wurde dann als mumificirter Mensch dargestellt. Als der Osiris-Cultus sich über ganz Aegypten verbreitete, konnte Osiris zwar den alten Grabgott nicht verdrängen, aber es entstand eine neue Combination Ptah-Sokar-Osiris. Ebenso wie Sokar die todte Form des Ptah, war der heilige Apisstier seine lebende Form, sein Sohn, der sein Leben auf Erden wiederholt, der die Anbetung der Lebenden empfängt. Die Heiligkeit des Apis ist aus den griechischen Berichten genugsam bekannt. Sein Cultus in Memphis ist uralt, wenn wir auch erst von der 18. Dynastie ab ausführlicher unterrichtet sind. Im Jahre 1851 fand MARIETTE das sogenannte Serapeum von Memphis, die Ruhestätte der Apisstiere, mit den Mumien von 64 derselben, die von Amenhotep III. (18. Dynastie) bis zu der Ptolemäerzeit gelebt haben. Der verstorbene Apis wird Osiris-Apis, der Serapis der Griechen.

Ptah vereinigte mit sich als seine Gattin die löwenköpfige Sechet. Nach MASPERO war sie ursprünglich eine Localgottheit in Latopolis in der Nähe von Memphis und war eine Himmelsgöttin, mit Hathor verwandt. Ihre Verbindung und die ihres Sohnes Nefer-Tum mit Ptah ist nur secundär. Sie wird als eine kriegerische, durch Feuer vernichtende Göttin in den Texten erwähnt und löwenköpfig dargestellt. In der memphitischen Triade wird in den späteren Zeiten Nefer-Tum von Imhotep, dem Imuthes der Griechen, abgelöst. Sein Cultus wurde erst in der hellenistischen Zeit volksthümlich; er gilt dann als ein gelehrter und zauberkräftiger, durch medicinische Kenntnisse ausgezeichneter Gott.

Osiris ist eine der Hauptgestalten des ägyptischen Pantheon. Er spielte eine ausserordentliche Rolle im Volksglauben und in der Lehre von den Schicksalen der Todten; es fehlt uns nicht an Texten, die seiner erwähnen, aber dennoch divergiren die Anschauungen der Aegyptologen über ihn sehr. Während früher sein Cultus als aus Abydos stammend angesehen wurde, hat MASPERO neuerdings versucht, seinen unterägyptischen Ursprung zu erweisen. BRUGSCH und ED. MEYER wollen in ihm einen Sonnengott sehen; nach MASPERO ist er ursprünglich ein Nilgott oder ein Gott der Todten, der erst später mit der verstorbenen Sonne (der Nachtsonne) identificirt und in einen Sonnengott umgedeutet wurde. TIELE meint, dass er eine von der ganzen Nation verehrte Gottheit war; das Richtige wird wohl sein, dass er erst allmählich, obwohl bereits sehr früh, ein Nationalgott wurde. Eben weil er eine so angesehene Gottheit war und überall seine Herrschaft über die

Gemüther befestigte, ist seine ursprüngliche Gestalt im Laufe der Jahrhunderte von der Theologie bis zur Unkenntlichkeit verzeichnet worden. Sein Cultus im Delta war uralt; er heisst „der Herr von Busiris“ und wurde dort in der Gestalt eines entblätterten Baumes (oder wie sonst das hieroglyphische Zeichen gedeutet werden soll) verehrt; später wurde dieser Baum von der Theologie als sein Rückgrat erklärt; in Mendes war ein heiliger Widder sein Vertreter im Tempel. Möglich ist es auch, dass Osiris sich mit den ursprünglichen Localgöttern dieser Ortschaften assimilirt hat, mit einem Nilgott in Mendes und mit dem Gott Dedu (der Name des entblätterten Baumes) in Busiris. Sehr früh war er mit dem Grabgotte Chentamentet in Abydos verschmolzen, und in der historischen Zeit war er als Osiris Chentamentet „Osiris im Westen“ am meisten bekannt; Abydos wurde die heilige Osiris-Stadt, wo sein Grab gezeigt wurde; viele Städte rühmten sich, Reliquien von Osiris, Theile seines von Set zerstümmelten Leichnams, zu besitzen. Als Gott der Todten assimilirte er sich nicht nur mit Chentamentet, sondern auch mit Ptah-Sokar in Memphis, andere Todtengötter, wie Qeb, scheint er beinahe ganz verdrängt zu haben. Sein Mythus gruppirte um ihn als Centrum ausser den beiden anderen Gliedern seiner Triade, Isis und Horus, eine ganze Reihe sonstiger Götter: Set, Nephthys, Anubis, Qeb, Thot u. s. w. Die osirianische Lehre vermochte zwar nicht die alten Vorstellungen vom jenseitigen Leben zu verdrängen, sie brachte aber neue Elemente mit sich, wodurch das alte modificirt wurde; und das neue setzte sich siegreich in den Gemüthern fest.

Plutarch hat uns die Sage von Osiris und Isis nach den spätesten Versionen erzählt. Die Glaubwürdigkeit seiner Erzählung wird im Grossen und Ganzen durch die ägyptischen Texte bestätigt; leider geben uns diese immer nur kurze Andeutungen und Fragmente, die nur halb verständlich sind. Die in diesem Mythus auftretenden Hauptpersonen sind ausser Osiris, dem Sohn von Qeb und Nut, Isis, seine Schwester und Gattin, Set, sein Bruder, und Horus, Sohn der Isis. Isis war ursprünglich nach Maspero Localgöttin in Buto im Centrum des Deltas, in der Nähe von Busiris. Diese Nachbarschaft soll, wie Maspero meint, ihre Verbindung mit Osiris erklären. Set war ein Localgott im östlichen Delta; woher Horus stammt, ob er derselbe Horus wie der oben erwähnte Lichtgott ist oder nicht, kann nicht entschieden werden. Osiris war der weise und milde König Aegyptens, ihm wurde aber von seinem Bruder Set mit List nachgestellt und er wurde in einem Sarge gefangen. Dieser wurde in das Meer gesetzt und kam nach Byblos. Indessen hatte Isis den Horus geboren und machte sich auf den Weg, um Osiris zu suchen. Als sie endlich den

Sarg gefunden hatte, verbarg sie denselben, aber er wurde von Set entdeckt, der, als er den Körper des Osiris erkannte, ihn zerriss und die Theile des Leichnams umherstreute. Isis suchte mühsam dieselben zusammen, und mit Hülfe des Anubis und Horus und der Zaubermittel, die sie selbst besass, wurde der Leichnam zusammengesetzt und wieder belebt. Horus besiegte den Brudermörder und rächte seinen Vater; aber Set scheint doch niemals endgültig überwunden worden zu sein; Qeb schlichtete den Streit und Aegypten wurde zwischen Horus und Set getheilt. MASPERO sieht in dieser Sage den Versuch einer Erklärung, wie der Tod in die Welt gekommen sei; Osiris ist der erste Mensch und auch der erste Todte; Set ist nicht das moralisch böse Princip, er ist das materielle Uebel, der Tod. Wo Osiris als Nilgott angesehen wurde, lag der Gedanke sehr nahe, im Kampfe zwischen Osiris-Isis-Horus und Set den ewigen Naturkampf zwischen dem Nil und dem vom Nil fruchtbar gemachten Lande auf der einen und der Wüste auf der anderen Seite zu sehen. Später wird Set ganz natürlich zu einer Personification des Bösen und der Sieg des Horus zum Sieg der guten Mächte, dem Siege Râ's über die Finsterniss parallel. Der verstorbene, aber dem Leben wiedergegebene Osiris wird König der Verstorbenen, die er in seinem Königreich im Jenseits sammelt. Er ist der grosse und mächtige Freund der Todten, „das gute Wesen", ägyptisch Unnefer. Er wird im allgemeinen als Mensch, in Mumienbinden eingewickelt, dargestellt.

Noch schwieriger ist es, den ursprünglichen Charakter des Gottes Set, den die Griechen Typhon nannten[1], zu bestimmen. Nach einigen war er ein alter semitischer Gott, der im östlichen Theil des Deltas, wo eine semitische Bevölkerung gewohnt haben soll, verehrt wurde, wesshalb er auch als der Nationalgott des Hyksosvolkes erwähnt wird. Diese Anschauung ist jedoch unhaltbar, denn bereits an den ältesten Denkmälern wird Set als ein ächt ägyptischer Gott erwähnt. Er war vielleicht ursprünglich, wie MASPERO meint, ein Erdgott, der Dämon der sandigen, unfruchtbaren Wüste; sein Cultus war ursprünglich im östlichen Delta localisirt. Auch er scheint von der Sonnentheologie beeinflusst worden zu sein, wir finden ihn später in Tanis und anderswo als die verheerende Sonnenhitze angebetet. Die Hyksos identificirten ihren Hauptgott mit dem ägyptischen Set und beteten ihn unter dem Namen Sutech, wie er bereits im mittleren Reiche genannt wird, an. Ohne Zweifel hat dies mächtig dazu beigetragen, den Set in den Augen der Aegypter als böses Wesen zu kennzeichnen. In den späteren

---

[1] ED. MEYER, Set-Typhon, 1875.

Zeiten wurde sein Name oft an den Denkmälern getilgt. Seine heiligen Thiere wurden dann auch verabscheut, unter diesen das Krokodil, der Esel und das Nilpferd. Nachdem Osiris als eine Sonnengottheit aufgefasst wurde, wurde Set der Gott der Finsterniss und mit Apepi identisch; Horus ist die Sonne des folgenden Tages, er rächt den Tod seines Vaters, der der Hand seines Feindes erliegen musste. Im localen Horusmythus von Edfu vertritt Set die Wolkenschlange Apepi, und hier finden wir den Osirismythus den solären Phänomenen angepasst; es ist ja auch ganz natürlich, dass, nachdem Horus, der Sohn der Isis, und der Sonnengott Horus, Osiris und Râ mehr oder weniger verschmolzen waren, auch die Sagen sich vermengten, so dass wir sie nicht mehr auseinander halten können. Set wird als ein Fabelthier mit langen Ohren und einem an der Spitze getheilten Schwanz oder als Mensch mit dem Kopfe des Thieres abgebildet. MASPERO hat neuerdings vermuthet, dass das Thier ein Jerbua (Springmaus, Dipus ägyptius, Hasselquist) vorstellen soll. Ausser im Delta hatte Set seinen Hauptcultus in Ombos, wo er sich mit dem Krokodilgotte Sebek identificirte.

Nephthys, die Schwester und Gattin des Set, ist in den Texten sehr wenig charakterisirt; sie ist eigentlich nur eine Verdoppelung der Isis, sie gehört auch zu den Widersachern Set's; mit Isis klagt sie um den Tod des Osiris, und sie wird auch wie die übrigen Götter im Gefolge des Osiris als Beschützerin der Todten angesehen.

Die Göttin Neit wurde von der ältesten Zeit ab in den westlichen Gegenden Unterägyptens als Localgottheit verehrt und hatte ihren Hauptsitz in Sais. Ihr Cultus scheint im alten Reich von Bedeutung gewesen zu sein; die vornehmen Frauen werden oft in den memphitischen Gräbern als ihre Priesterinnen erwähnt. Ihre ursprüngliche Natur ist nicht leicht festzustellen. Einige vermuthen, dass sie eine libysche Kriegsgöttin war; das westliche Delta war nämlich zum grossen Theil von Libyern bevölkert. Auf der anderen Seite deuten mehrere Merkmale an, dass sie eine Grabgöttin war, in den Pyramidentexten wird sie „die Pfadöffnerin“ genannt, in Analogie mit Upuat aus Siut. Erst die aus Sais stammende 26. Dynastie stellte Neit in den Vordergrund. In ihrer Triade vereinigte sie Osiris aus Mendes und als Sohn den Löwengott Ari-hes-nefer „dessen bezaubernder Blick glücklich wirkt“, mit dem sie auch in der Spätzeit im Süden Aegyptens auftritt. Wie die übrigen Hauptgöttinnen wurde sie mit Isis identificirt und tritt an deren Stelle im Osirismythus auf. Die löwen- oder katzenköpfige Bast, Herrin von Bubastis, ist wahr-

scheinlich mit Sechet verwandt, ihr Sohn ist wie auch der der Sechet Nefer-Tum.

In Siut hiess der Stadtgott Upuat „der Pfadöffner". Er wurde in der Gestalt eines Schakals angebetet. Sehr früh wurde er mit dem ebenfalls schakalförmigen Anubis verschmolzen, der an mehreren Stellen im oberen Nilthal als Localgott verehrt wurde. Le Page Renouf ist der erste, der Upuat von Anubis gesondert hat; er sieht in Upuat einen Sonnengott, was durch mehrere Aeusserungen in den Pyramidentexten bestätigt wird. Anubis war ein alter Grabgott und war in Siut Herr der Necropolis, wie Upuat Herr der Stadt der Lebenden war. Er wurde nicht wie andere Grabgötter mit Osiris identificirt, aber er trat in sein Gefolge ein; in der Osirissage wird er der Sohn des Osiris und der Nephthys und ist wirksam bei der Bestattung des Leichnams des Osiris thätig. In den Gräbern wird er zu allen Zeiten als Grabgott angerufen, und seine Verehrung war früh über ganz Aegypten verbreitet. Die Griechen haben den Schakal des Anubis für einen Hund gehalten, und daher sagt Plutarch, er müsse den Göttern wachen, wie die Hunde den Menschen.

Thot war der Localgott in Chemnu (Hermopolis magna) in Oberägypten und in Hermopolis parva in Unterägypten. Er wurde in der Gestalt eines Ibis oder eines Pavians verehrt und wird häufig mit Ibiskopf dargestellt. Er war ohne Zweifel ein Mondgott, als solcher wurde er der Gott der Zeiteintheilung; er galt als Erfinder der Schrift und Beschützer der Wissenschaft; die heiligen Bücher werden ihm oft zugeschrieben; er ist der grosse Magiker, der die Zaubersprüche mit richtiger Betonung und Stimmenführung hersagen kann, was die Aegypter mit dem Ausdrucke maâ-cheru „richtig von Stimme" bezeichnen. Er ist der Schreiber und Berather der Götter. Er wurde von den Griechen mit Hermes zusammengestellt und von den Neuplatonikern Hermes Trismegistos genannt. Sehr früh ist er mit Osiris in Verbindung gebracht. Er tritt als Helfer der Isis bei der Wiederbelebung des Osiris auf, nach einer Version der Sage ist er Schiedsrichter zwischen Horus und Set gewesen. Er spielt eine grosse Rolle bei der Bestattung nach der Osirislehre, und auch in der Unterwelt ist er Schreiber am Tribunal des Osiris. Er wurde in Theben mit Chonsu identificirt und auch in die Sonnensagen eingeführt.

Mit Thot wird öfters die Göttin Maât in Verbindung gebracht. Sie ist die Göttin des rechten Maasses, der Gerechtigkeit und Wahrheit. In den Pyramidentexten wird sie „die Wächterin des Himmels" genannt. Sie scheint eine Abstraction zu sein, und wir können keinen Localcultus für sie nachweisen. Die Richter werden in der Regel

Priester der Maât genannt, aber es war ohne Zweifel nur ein Titel, an den sich keine priesterlichen Functionen knüpften.

Der Localgott in Abydos und im thinitischen Gau in Oberägypten war Anher. Er war ein Sonnengott und wurde als Krieger dargestellt. Er wird später gewöhnlich in der Doppelform Anher-Schu erwähnt und ist als solcher auch der Localgott in Sebennytos in Unterägypten. Schu ist in der heliopolitanischen Theologie als kosmogonische Gottheit dargestellt, und wir kennen ihn beinahe nur als solche. Maspero glaubt jedoch in ihm einen alten Erdgott zu erkennen, der später in einen Sonnengott umgedeutet worden ist; es ist vorläufig unmöglich, seinen Charakter näher zu bestimmen. Von den Griechen wurde Anher mit Ares zusammengestellt. Man hat ja lange geglaubt, dass der Osiriscultus in Abydos seine ursprüngliche Heimath hatte; nach Maspero aber hiess der alte Grabgott in Abydos Chent-amentet „der im Westen"; er war der Freund der Todten und bringt ihnen Nahrung, daher wurden die Gebete über die dem Todten dargereichten Opfergaben oft an ihn gerichtet. Sehr früh wurde er, mit Osiris verschmolzen, zu einem Osiris Chent-amentet „Osiris im Westen". Von da ab wird Abydos die classische Stadt des Osiriscultus, wie schon oben hervorgehoben ist.

Der Gott Min (von anderen Amsi, früher Chem gelesen) residirte in Koptos in Oberägypten. Diese Stadt hatte frühzeitig durch ihre Lage grosse Bedeutung erreicht; sie war der Ausgangspunkt der Handelsstrasse zwischen dem Nilthal und dem Rothen Meer. Schon in den Pyramidentexten wird Min erwähnt. Leider ist sein Cultus uns nicht näher bekannt weder aus Koptos noch aus Panopolis, wo er auch als Localgott verehrt wurde. Er wird ithyphallisch dargestellt und wird wohl ursprünglich ein Erdgott, ein Gott der Fruchtbarkeit gewesen sein; er scheint mehrfach mit dem thebanischen Amon identificirt worden zu sein, denn dieser wird oft mit den Attributen des Min dargestellt. Bereits im alten Reich scheinen Horus und Min in eine Cultgemeinschaft vereinigt gewesen zu sein; Horus ist wohl in dieser Combination der Himmel und Min die Erde. Er war Schutzgott der Steinbrüche in Hammamat östlich von Koptos und wird in der 12. Dynastie als Schirmherr der Fremdvölker erwähnt. Sein Cultus verbreitete sich auch nach Abydos, wo wir ihn in der 13. Dynastie finden.

Ḥathor war eine der verbreitetsten Göttinnen; in den memphitischen Gräbern aus der Pyramidenzeit wird sie oft zusammen mit Neit erwähnt. Was die Texte uns über sie mittheilen, lässt vermuthen, dass in ihr mehrere Gottheiten verschmolzen sind. Von ihren Local-

culten ist der in Denderah in Oberägypten uns am besten bekannt; hier hatte sie schon im alten Reich einen Tempel, obschon der jetzt noch bestehende Hathortempel in Denderah erst in der Ptolemäer- und Römerzeit erbaut ist. Sie war dort eine Himmelsgöttin, eine Personification des Himmels in der Gestalt einer Kuh. Wie Nut, die auch Himmelsgöttin ist, erscheint auch Hathor öfters in den Texten als Göttin der Unterwelt und der Todtenregion; wie Nut empfängt sie die Todten mit Brot und Wasser und vindicirt sie damit für das Land der Todten, so dass sie nicht zurückkehren können. Eine Mehrzahl von Hathoren wird in den Texten als Feen erwähnt, die nach der Geburt eines Menschen erscheinen, um dem Neugeborenen sein Schicksal zu prophezeien; sieben Hathoren werden als Geburtshelferinnen bei der Entbindung der Königin dargestellt. In der heliopolitanischen Theologie wird Hathor mit Horus als dessen Gattin verbunden.

Amon war der Localgott des ursprünglich unbedeutenden Fleckens Theben in Oberägypten, welche Stadt sich später so grossartig entwickeln sollte. Von seiner ursprünglichen Natur und Bedeutung ist uns nichts Sicheres bekannt. Vielleicht war er mit Min in Koptos verwandt, ein Erdgott oder Gott der Fruchtbarkeit, vielleicht, wie Wiedemann vermuthet, ein Todtengott. Bereits im mittleren Reich ist er mit Râ zu einem Sonnengott, Amon-Râ, kombinirt. Unter den ersten Dynastien des neuen Reiches, die aus Theben stammten, wurde Amon-Râ der mächtigste Gott Aegyptens; er wurde nach und nach in die meisten grossen Heiligthümer des Landes aufgenommen und verehrt. In der theologischen Speculation wird er eine pantheistische Gottheit, die wir vorzüglich aus Hymnen kennen. Er war in einem heiligen Widder verkörpert. Nicht nur in Aegypten, sondern auch im Auslande, in Syrien und Nubien, wohin die mächtigen thebanischen Herrscher vordrangen, vermehrten sich die Heiligthümer des Amon-Râ; Ramses III. allein liess Bauarbeiten an 65 Tempeln Amon-Râ's ausführen, von denen 56 in Aegypten und 9 im Auslande gelegen waren. Die Gattin des Amon-Râ in der thebanischen Triade war Mut; dieser Name bedeutet „Mutter“; sie verdankt ihre Bedeutung ausschliesslich ihrem Verhältniss zu Amon. Ihr Tempel südlich von dem grossen Reichstempel zu Karnak wurde von Amenhotep III. errichtet; sie wurde daselbst löwenköpfig dargestellt, was auf einen Zusammenhang mit Sechet und Bast deuten kann. Bisweilen wird statt Mut eine Göttin Namens Ament genannt; sie ist nur eine theologische Abstraction, ihr Name ist eine Femininbildung von Amon. Als Sohn finden wir in der thebanischen Triade erst Mentu, den Localgott in Hermonthis, später Chonsu, der diesen Platz dauernd

behauptete. Im neuen Reich wurde als Grabgöttin in Theben die Schlange Mert-seger verehrt. Maspero glaubt in ihr die ursprüngliche Gefährtin des Amon, deren Stelle später Mut einnahm, zu finden. Sie hatte ihren Sitz auf dem westlichen Gebirge unter den zahllosen Gräbern der thebanischen Necropolis. Sie wurde auch in Krankheiten um Hülfe angerufen.

Chonsu scheint ursprünglich ein Localgott in einzelnen Theilen des thebanischen Gaues gewesen zu sein. Sein ursprünglicher Charakter ist nicht leicht festzustellen; er ist uns wesentlich als Mondgott bekannt, aber es sind Merkmale vorhanden, die ihn als einen alten Grabgott charakterisiren; er wird oft in Mumienform abgebildet. Als Mondgott verschmilzt er mit Thot. Im neuen Reiche wurde er als Sohn von Amon und Mut in die thebanische Göttertriade aufgenommen. In Theben gelangte er zu grossem Ansehen, vor allem als Wunderarzt. Er spaltete sich in der Verfallsperiode in zwei Formen; sein Cultus verbreitete sich sehr weit und stellte sogar den des Amon-Râ in Schatten. Eine merkwürdige Stele in Paris hat uns eine Erzählung bewahrt von der Entsendung seiner Statue nach Mesopotamien, um die Tochter des Königs von Bachtan zu heilen. Die Inschrift weist untrügbare Zeichen eines Romans auf; die Sprache ist, nicht immer glücklich, in eine alterthümliche Form zurückgeschraubt, der Königsname in der Datirung fingirt, kurz, die ganze Geschichte ist von den Priestern Chonsu's erfunden, um ihrem Gott grössere Autorität zu verschaffen.

In Hermonthis in der Nähe von Theben herrschte als Localgott Mentu (Month). Er war ein Sonnengott wie Anher und wird mit Sperberkopf, sein Schwert schwingend, abgebildet. Er wird schon in den Pyramidentexten erwähnt, und sein Cultus hatte sich früh im thebanischen Gau verbreitet. Als Sonnengott wurde er mit Râ combinirt; vor Chonsu hatte er den Platz des Sohnes in der thebanischen Triade. Als Kriegsgott stand er zu allen Zeiten in grossem Ruf, und in der Spätzeit, als Hermonthis die Hauptstadt des Gaues wurde, spielt Mentu natürlich eine grosse Rolle.

Der Gott Sebek wird mit Krokodilskopf abgebildet, und das Krokodil war sein heiliges Thier; von den griechischen Schriftstellern wird er Suchos genannt. Er war der Localgott zu Ombos in Oberägypten und in mehreren Städten im Faijum. Während die Krokodile an seinen Cultusstätten hochheilig gehalten wurden, wurden sie in dem übrigen Aegypten als typhonische Thiere angesehen. Es bestand eine nicht näher bestimmbare Verbindung zwischen Sebek und Set, der auch in Ombos verehrt wurde; dadurch ist der Sebekcultus in der

späteren Zeit in Verruf gekommen. Die Pyramidentexte erwähnen den Sebek, den Herrn von Schedet im Faijum, und seine Bedeutung war so gross, dass er bereits damals in das theologische System als Sohn der Göttin Neit aufgenommen worden ist. Sein Cultus scheint unter der 13. Dynastie in Schwung gekommen zu sein; mehrere Könige führen den Namen Sebekhotep, und mit Sebek zusammengesetzte Namen sind äusserst häufig. In der 12. Dynastie wird er bereits als Sebek-Râ erwähnt und ist eine Sonnengottheit geworden. In Ombos wurde neben ihm auch der ältere Horus (Hor-ur) verehrt. Die ursprüngliche Bedeutung des Krokodilgottes ist schwer zu errathen; und wir können nicht ersehen, warum die Bewohner von Ombos und die Faijumiten in einem Krokodil ihren höchsten Gott und Schirmherrn gesehen haben.

Chnum ist der Localgott des Kataraktengebietes um Elephantine, er wird auch als der Herr Nubiens erwähnt. Er ist ohne Zweifel ein Nilgott und wird wie die Nilgötter mit Widderkopf abgebildet; in dieser seiner Eigenschaft wurde er mit den andern widderköpfigen Nilgöttern, wie Harschef in Gross-Herakleopolis und dem Osiriswidder in Mendes zusammengestellt und verschmolzen. Sein Cultus war lange Zeiten hindurch auf den südlichen Theil Aegyptens und auf Nubien beschränkt; erst in der Ptolemäer- und Römerzeit verbreitete er sich mehr, und noch unter den römischen Kaisern wurde ihm ein prächtiger Tempel in Esneh gebaut. In uralter Zeit hatte er zwei Wasserfeen mit sich zu einer Triade vereinigt, Satet und Anuket, die in den Texten keine wesentliche Rolle spielen.

Auch der König ist als Sohn des Râ und dessen Vertreter auf Erden der Gegenstand göttlicher Verehrung. Er ist der Horus im Palaste und hat den Thron seines Vaters inne. Die Frage, ob den lebenden Königen ein besonderer göttlicher Cultus eingerichtet war, ist schwierig zu beantworten; es scheint in der ältesten Zeit der Fall gewesen zu sein. Bemerkenswerth ist es, dass der König wohl „der gute Gott“, aber nicht „der grosse Gott“, wie die eigentlichen Götter, genannt wird. Usertesen III., der Eroberer Nubiens, (12. Dynastie) hatte den Gebrauch eingeführt, den Barbaren den Pharao selbst zum Landesgott zu geben. Ihm folgte treulich Amenhotep III. nach, der zu Soleb in Nubien sich selbst und zu Sedeinga seiner Königin einen Tempel erbaute.

Hier werden wir die Uebersicht über die ägyptischen Götter schliessen; was hier gegeben wurde, ist ziemlich dürftig, denn die Zahl der Götter und Dämonen ist Legion; viele von ihnen sind jedoch nur theologische Abstractionen, die keine Rolle im Volksglauben spielen;

andere sind noch ziemlich unbekannt und lassen sich nur sehr kärglich aus den Texten erklären. Wichtiger wäre es, wenn wir besser über die Gottheiten und Dämonen, die im täglichen und praktischen Leben der Aegypter eine Rolle spielten, ohne eine officielle, staatliche und theologische Bedeutung zu besitzen, unterrichtet wären. Leider sind die Quellen hier sehr wenig ergiebig; und wir müssen uns mit der blossen Aufzählung weniger Namen begnügen: die Erntegottheiten Neper und Nepert, die Geburtsfee Meschent, die Göttin Rennut, welche den Säugling beschützt, die Hausschlange, die täglich ihre Opfer empfängt u. s. w. Solche Wesen haben ohne Zweifel eine viel grössere Rolle im alten Aegypten gespielt, als die Texte uns zu glauben veranlassen; denn die religiösen Texte beschäftigen sich nur mit dem officiellen Cultus, der theologischen Speculation und den Todtengebräuchen. Eine ganze Seite des religiösen Lebens ist uns bis jetzt beinahe ganz verborgen geblieben; und unsere Auffassung der ägyptischen Religion muss darunter leiden.

Als Aegypten aus seiner Abgeschlossenheit heraus- und in eine lebhaftere Verbindung sowohl mit Asien als mit dem südlichen Afrika trat, wurden auch fremde Gottheiten in Aegypten bekannt. Die ägyptische Religion verhielt sich, wie es ihre eigene Theologie mit sich brachte, fremden Göttern gegenüber nicht ablehnend, wiewohl diese keinen nennenswerthen Einfluss auf die nationale Religionsentwickelung ausgeübt haben. Wir haben oben die wahrscheinlich libysche Abstammung der Göttin Neit hervorgehoben, aber sie war doch im Nilthal zu Hause. Schon in den Pyramidentexten finden wir den nubischen Gott Dedun erwähnt, er hatte wohl keine Bedeutung im ägyptischen Volksglauben und wurde nicht von Aegyptern verehrt, aber dennoch wird er in das theologische System aufgenommen; als die Aegypter festen Fuss in Nubien gefasst hatten, wurde Dedun im Tempel von Semneh zusammen mit dem ägyptischen Chnum verehrt. Ein anderer Gott, der eine grössere Rolle in Aegypten gespielt hat, ist wahrscheinlich auch aus dem Süden nach Aegypten gekommen; es war der zwergige Gott Bes, der seit dem mittleren Reiche als ein schutzbringender Dämon verehrt wurde, und dessen hässliches Bild oft auf Toilettengeräthen abgebildet wurde; er scheint aus den Weihrauchländern an der Somaliküste zu stammen, daher vielleicht seine Verbindung mit den Parfumen der ägyptischen Damen. Er wurde auch, wie die übrigen ägyptischen Götter, in einen Sonnengott umgedeutet. Eine ziemlich grosse Bedeutung erlangten im neuen Reiche, als die Culturauswechselung mit Asien anfing, die semitischen Gottheiten Baal, Astarte und Reschep. Ihr Cultus verbreitete sich be-

sonders im Delta, aber ihrer Natur nach konnten sie leicht mit einheimischen Gottheiten verbunden werden und in dem theologischen System ihren Platz finden.

Auf der anderen Seite hat die ägyptische Religion keinen nachweisbaren Einfluss auf andere Religionen ausgeübt. Die Aegypter liessen den nationalen Cultus in eroberten Ländern unangetastet bestehen, wenn sie auch, wie in Nubien, ägyptische Götter in Cultusgemeinschaft mit den einheimischen brachten.

Eine Frage erhebt sich sofort, die nämlich, ob die Israeliten, die dem biblischen Berichte zufolge so viele Jahre in Aegypten wohnten und deren Leiter und Gesetzgeber Moses in der ganzen ägyptischen Weisheit auferzogen war, von der ägyptischen Religion beeinflusst worden sind. Natürlich hat diese Frage eine grosse Litteratur hervorgerufen, von welcher jedoch das Meiste ruhig bei Seite gelegt werden kann[1]. Wenn einige der neuesten Kritiker wie Ed. Meyer und Stade die ganze Frage abweisen wollen, weil sie den mosaischen Berichten allen historischen Werth absprechen und sogar an dem Aufenthalt der Israeliten in Aegypten überhaupt zweifeln, dann wird der Skepticismus zu weit getrieben. Die betreffenden Theile der Patriarchengeschichte verrathen genaue Kenntnisse der ägyptischen Verhältnisse, und das culturhistorische Bild, welches die Genesis von Aegypten entwirft, lässt sich mit zahlreichen einheimischen Texten belegen, was Ebers sehr gut dargethan hat. Ebenso haben die Ausgrabungen Naville's wichtige Bestätigungen der mosaischen Erzählung von der Auswanderung beigebracht. Aber die Versuche Chabas', die Hebräer in den ägyptischen Inschriften nachzuweisen, müssen als verfehlt bezeichnet werden; seine Âpuriu sind nicht die Hebräer; die ägyptischen Texte, die bis heute bekannt sind, erwähnen nur einmal die Kinder Israels. Die Frage nach dem Zeitpunkt des Exodus ist noch offen. Lieblein glaubt in der mosaischen Lehre den Einfluss der heliopolitanischen Theologie erkennen zu können, aber das beruht nur auf willkürlichen Combinationen. Im Gegentheil wird das Israelitenthum ja ganz vom Gegensatz zu Aegypten beherrscht, und es ist undenkbar, das israelitische Volk so direct an ägyptische Ursprünge anzuknüpfen, wie man thut, wenn man die Jahvereligion als ein Stück ägyptischer Geheimlehre erklärt.

---

[1] Die wichtigsten Werke sind: G. Ebers, Aegypten und die Bücher Mosis I, 1868; G. Ebers, Durch Gosen zum Sinai 1872; F. Chabas, Recherches pour servir à l'histoire de la XIXe Dynastie et spécialement à celle des temps de l'Exode 1873; Ed. Naville, The store-city of Pithom and the route of the Exodus, London 1885; Flinders Petrie in Contemporary Review 1896.

In der hellenistischen und römischen Zeit, als die nationale ägyptische Cultur im Niedergang war, bahnten ägyptische Anschauungen und Culte sich mehrfach den Weg nach Europa, und besonders der Isiscultus gelangte in Rom zu hohem Ansehen. Aber einen wirklich nachhaltigen Einfluss konnte die altägyptische Religion nicht auf dieses späte Zeitalter ausüben.

§ 19. Tod, Grab, Unterwelt.

Litteratur. Man vergleiche die betreffenden Abschnitte in den allgemeinen Werken; von besonderer Wichtigkeit sind mehrere Abhandlungen von Maspero in seinen Études de mythologie. Ueber das Todtenbuch und die übrige funeräre Litteratur siehe oben. Ferner: H. Rhind, Thebes, its tombs and their tenants 1862; A. Mariette, Sur les tombes de l'ancien empire, que l'on trouve à Saqqarah (Rev. Archéol. 1869); H. Brugsch, Die ägyptische Gräberwelt 1868; A. Mariette, Les Mastaba de l'ancien empire 1881ff.; E. A. W. Budge, The Mummy, Chapters on egyptian funereal Archeology 1893; E. Amelineau, Histoire de la sépulture et des funérailles dans l'ancienne Égypte I—II 1896 (wird fortgesetzt).

Der ausserordentlichen Fürsorge der Aegypter für ihre Todten und den dieser Sorgfalt zu Grunde liegenden Vorstellungen über das jenseitige Leben und das Schicksal der Menschen nach dem Tode verdanken wir den grössten Theil der auf uns gekommenen Alterthümer und Texte. In erster Reihe sind es die Gräber, die uns das ägyptische Alterthum offenbart haben. Während wir es im vorigen Abschnitte mit getrübten und oft sehr dürftigen Quellen zu thun hatten, und Vieles von dem da Gesagten ziemlich hypothetisch ist, fehlt es uns nicht an Material für das Studium der Todtengebräuche und der Vorstellungen vom Leben nach dem Tode; wenn auch die schriftlichen Quellen, wie die Pyramidentexte und das Todtenbuch, nur theilweise verständlich sind, steht ihnen die funeräre Archäologie zur Seite und liefert ein reiches und sehr wichtiges Material besonders von Bildern, die oft sehr instructiv sind. Doch werden wir auch hier vielen Problemen begegnen, deren Lösung sehr verschieden von den Aegyptologen gegeben ist, und die mit aller Vorsicht zu behandeln sind. Vor Allen hat Maspero in vielen Punkten weiteren Forschungen den richtigen Weg gezeigt.

Die Bestrebungen der Aegypter concentrirten sich, wie die Todtengebräuche alle darthun, auf die Erhaltung des Körpers. Daher die sorgfältige Einbalsamirung, die den Leichnam gegen Verwesung schützen sollte, daher die grossartigen Grabanlagen, wo die Mumien mit grosser Erfindsamkeit verborgen waren und unangetastet liegen konnten. Die Mumificirung war ein sehr verwickelter Process, der von dazu angestellten Beamten der Necropolis unter Recitiren eines besonderen

Rituals ausgeführt wurde; sie war nach Umständen verschieden, mehr oder weniger kostspielig, und locale Gebräuche machten sich auch hier geltend. Die Eingeweide und die weichen Theile des Körpers wurden herausgenommen und in Krügen (Kanopen) aufbewahrt, die unter den Schutz besonderer Götter, gewöhnlich der vier Horussöhne Amset, Hâpi, Duamutef und Kebehsenuf, gestellt wurden, damit der Todte keinen Hunger und Durst fühlen sollte; das Herz ebenso, es wurde durch einen steinernen Skarabäuskäfer ersetzt; überall wurden Amulette angebracht, und der Körper wurde mit Natron und Asphalt behandelt und mit Leinwandbinden ganz umwunden. Die Mumie wurde in einen Sarg aus Stein, Holz oder Pappe gelegt; bisweilen wurden zwei Särge gebraucht, der eine in dem anderen; die Särge waren zu den verschiedenen Zeiten mit Inschriften und Bildern verschieden decorirt. Der Todte konnte jetzt seine letzte Reise antreten. Von der Familie und den Freunden begleitet, wurde er zum Grabe gebracht; in der Regel lagen die Städte im engen Theile des Nilthales auf der östlichen Seite des Stromes, während die Necropolis sich auf dem westlichen befand; daher musste der Leichenzug über den Nil fahren, was in mehreren Grabbildern dargestellt wird. Das für das Grab hergestellte Mobiliar wurde in Procession getragen, und Klageweiber und Priester waren im Gefolge. Die Begräbnissceremonien wurden entweder im vorderen Raum des Grabes oder vor dem Eingange begangen. Diese Ceremonien waren eine dramatische Wiederholung derselben Riten, durch welche Isis, Nephthys, Horus und Anubis dem todten Osiris das Leben wiedergegeben hatten. Die bei dem Begräbniss auftretenden Personen repräsentirten diese Todtengötter, und unter der Leitung eines Vorlesepriesters wurde die Mumie oder die Statue des Verstorbenen gereinigt, und zwei Ochsen wurden geschlachtet; der Schenkel und das Herz der Opferthiere wurden der Mumie angeboten; dann wurde die sehr wichtige Ceremonie des Oeffnens des Mundes und der Augen unternommen, wodurch der Todte in den Stand gesetzt wurde, die Gaben, die ihm seine Nachkommen darbringen möchten, geniessen zu können. Die Mumie wurde nun in der tiefen Grabkammer zur ewigen Ruhe gebracht, und ein Festmahl im äusseren Grabzimmer, bei dem der Todte als Theilnehmer gedacht wurde, beschloss den Tag.

Die „Wohnungen für die Ewigkeit", wie die Aegypter ihre Gräber nannten, bildeten gewöhnlich ausgedehnte Todtenstädte, die im Westen der Städte gelegen waren; die Sonne ging im Westen unter, wo der Eingang zur „anderen Erde" war. Wo die libysche Bergkette, wie in Oberägypten, nahe an den Nil herantritt, wurden die Gräber im

Felsen angelegt; bei Memphis und anderswo, wo die Naturverhältnisse andere waren, sorgte man immer für eine Grabstätte, welche die Nilüberschwemmung nie erreichte. Wir kennen das ägyptische Grab aus allen Perioden der Geschichte ziemlich gut. Von den ältesten Gräbern sind keine so berühmt wie die Pyramiden, die sich auf dem Gräberfeld im Süden von Memphis erheben. Diese Colossalbauten, über deren Bestimmung man viel gefabelt hat, waren einzig und allein dazu bestimmt, die Mumien der alten Könige gegen Zerstörung zu bewahren, diese ungeheuren Steinmassen, die die kleine Grabkammer umschlossen, sollten ihnen die ewige Ruhe sichern. Die Privatgräber aus derselben Zeit, die sogenannten Mastabas, bestanden gewöhnlich aus drei Theilen: einem Vorzimmer, mit Inschriften geziert und mit einem Opfertisch versehen, dieser Raum allein war zugänglich; daneben war in der Regel ein kleiner Raum, der nur durch ein kleines Loch mit dem Vorzimmer in Verbindung stand, hier waren die Statuen des Todten angebracht; endlich führte ein gut versteckter und unzugänglich gemachter Gang zu der Sargkammer, die tief unter der Erde ausgehauen war. Das Mobiliar der Todten scheint in dieser Zeit noch nicht so gross wie später gewesen zu sein: ein paar Wasserkrüge, einige Statuetten von Dienern und Dienerinnen und eine oder mehrere Statuen des Verstorbenen. Für das mittlere Reich sind besonders die Gräber bei Beni-Hasan typisch, sie sind in die Felsenseite eingebaut, mit ungeheurem Fleisse sind grosse Gallerien ausgehauen, aber der Grundsatz, einen gut versteckten, unzugänglichen Raum für die Mumie und einen zugänglichen für den Todtendienst zu schaffen, ist auch hier durchgeführt und wurde zu allen Zeiten in den vollständigen Grabanlagen der Reichen beibehalten; Variationen dieses Grundschemas kommen natürlich vor; die prächtigeren Gräber haben mehrere Räume, und die Naturverhältnisse erforderten öfters den Bau des Vorzimmers aus Ziegeln, das über der tief in der Erde verborgenen Sargkammer als ein selbständiges Gebäude lag. Aus dem neuen Reiche kennen wir am Besten die reich ausgeschmückten thebanischen Gräber; das Todtenmobiliar wurde jetzt reicher: Stühle, Betten, Waffen, Papyri u. s. w. wurden dem Todten mitgegeben. Schon im mittleren Reiche gehört zu einer vollständigen Grabausstattung ein kleines Schiff mit voller Bemannung von Holzpuppen. Die Königsgräber der grossen thebanischen Zeit sind in einem schwer zugänglichen Thal der libyschen Bergkette gelegen; sie bestehen aus langen, in Zimmer abgetheilten Gallerien, die sich tief in den Felsen hinein erstrecken und mit Bildern und Inschriften reich geschmückt sind.

Natürlich konnten nur Wenige die grossen Kosten für ein selb-

ständiges Felsengrab und für die kostspielige, vollständige Einbalsamirung bestreiten. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass das Fortleben nach dem Tode, sofern es von diesen Vorkehrungen abhängig war, das Privilegium der Reichen und Vornehmen bildete. Die Leichen der Aermeren wurden in Natron gelegt, dann einfach in ein Tuch gehüllt und in sandigen Boden verscharrt; Andere fanden einen Platz in einem alten Grabe; eine solche Usurpation von fremden Gräbern war nicht selten; wenn eine Familie ausgestorben war, kümmerte sich Niemand um die Gräber, wenn sie nicht in einer staatlich überwachten Necropolis lagen, und auch da waren die Gräber nicht sicher. In der thebanischen Necropolis befanden sich auch grosse Gemeingräber, wo die Armen sich einen Platz kaufen konnten.

Es war eine heilige Pflicht der Familie, für die Gräber ihrer Vorfahren zu sorgen, und nicht selten rühmt ein mächtiger und frommer Mann sich in seinen Grabinschriften, dass er die Gräber seiner Vorfahren, die in Verfall gerathen waren, restaurirt habe. In der saitischen Zeit, als die Cultur der Pyramidenzeit nachgeahmt wurde, wurden die grossen Pyramiden, wie es scheint, in Stand gesetzt und ihre Sarkophage erneuert. Ebenso war es die Pflicht der Ueberlebenden, dem Verstorbenen an den grossen Festtagen des Jahres Gaben zu bringen und Gebete herzusagen. Der Besuchende, er mochte zur Familie gehören oder nicht, wurde durch die an der Grabstele angebrachten Inschriften aufgefordert, einen Spruch herzusagen, der dem Bewohner des Grabes Tausend Brödchen, Tausend Bierkrüge und Tausend von Allem, was zum Leben gehört, verschaffen konnte. Wenn der Verstorbene reich genug gewesen war, hatte er ein besonderes Amt gestiftet, indem er für ewige Zeiten einem Priester gewisse Einkünfte sicherte, der ihm dann als Todtenpriester dienen, ihm die Todtenopfer an den Festtagen darbringen und den ganzen Todtendienst besorgen sollte; auch pflegten wenigstens in der älteren Zeit die Reichen gewisse Einkünfte oder Landgüter für die Entrichtung der Todtenopfer zu bestimmen. Natürlich konnten solche testamentarischen Bestimmungen auf die Dauer nicht aufrecht erhalten werden; die Familie konnte aussterben, und politische Ereignisse konnten in die Besitzverhältnisse eingreifen. Keiner konnte ja besser für seinen Todtendienst sorgen als der König; und doch ist es ziemlich zweifelhaft, ob der Todtendienst der Könige regelmässig besorgt wurde. Wenn wir auch in der saitischen Zeit Personen erwähnt finden, die sich Todtenpriester der grossen Könige der 4. Dynastie nennen, wird das wohl nur bedeuten, dass man aus Pietät ihren Todtendienst wie ihre Gräber erneuert hatte, nicht, dass solche Todtenpriester in un-

unterbrochener Reihenfolge seit der Pyramidenzeit, d. h. durch ca. 2200 Jahre, in Thätigkeit gewesen wären.

Was wir im Vorhergehenden vorgeführt haben, ist eine kurze Skizze der funerären Archäologie; es ist beinahe alles aus den erhaltenen Denkmälern gezogen, und die Inschriften sind dabei nur sehr wenig verwerthet. Wir wollen jetzt an der Hand der Texte den Vorstellungen, die diesen Todtengebräuchen zu Grunde liegen, nachgehen, aber hier begegnen uns gar erhebliche Schwierigkeiten. Aeltere und jüngere, zum Theil einander widersprechende Anschauungen treten in denselben Texten hervor; neuere Auffassungen werden mit oder ohne Erfolg nach den alten interpretirt, ungleichartige Vorstellungen, die ursprünglich an verschiedenen Orten localisirt waren, werden durcheinander geworfen oder oberflächlich zusammengearbeitet. Auch hier hält der Aegypter an dem von den Vätern Ueberlieferten fest; er zielt nicht nach Einheitlichkeit in seiner Erkenntniss, und die ägyptische Lehre vom Leben nach dem Tode sucht alle im Nilthale gangbaren Anschauungen über die Schicksale der Todten zusammenzufassen und zu verarbeiten. Die Aufgabe der Wissenschaft ist es, auch hier analytisch zu verfahren und die verschiedenen Elemente möglichst rein aus dem Gewirre heraus zu bringen. Trotz der Forschungen der Aegyptologen, in erster Reihe derjenigen Maspero's, ist es noch nicht viel. was wir mit Sicherheit in dieser Beziehung erreicht haben.

Die Texte lehren uns, dass die Anschauung der Aegypter über Natur und Wesen des Menschen ziemlich complicirt war. Der Mensch besteht danach aus dem Leib (Chet), der Seele (Ba), dem Schatten (Chaibet), dem Namen (Ren) und endlich dem Ka, was vielleicht am Besten mit „Doppelgänger, unsichtbares Ebenbild“ wiedergegeben werden kann. Ob der Mensch ursprünglich so zusammengesetzt gedacht wurde, können wir nicht ersehen; es ist jedoch wohl wahrscheinlich, dass diese Vorstellungen nicht alle von gleichem Alter sind. Das alterthümlichste Gepräge trägt unstreitig die Anschauung vom Ka. Dieser wird mit dem Menschen geboren, folgt ihm überall, ist ein integrirender Theil seines Wesens und seiner Persönlichkeit, aber wenn der Mensch stirbt, stirbt der Ka nicht nothwendigerweise mit ihm. Er kann im Grabe fortleben, und das Grab wird daher auch „das Haus des Ka“ genannt; er ist von der Erhaltung des Körpers abhängig und an ihn gebunden. Die Vorstellungen von dem Ka liegen, wie man leicht sieht, den Todtengebräuchen zu Grunde. Seinetwegen wurde der Leichnam mumificirt und sorgfältig in der verborgenen Grabkammer untergebracht; auch für den Fall, dass die Mumie zerstört wurde, war gesorgt; dann konnten die Statuen, die die Züge des

Verstorbenen so getreu wie möglich wiedergaben, in die Stelle der Mumie eintreten und dem Ka als Sitz dienen. Nicht nur war der Ka von der Erhaltung der Mumie abhängig, er konnte vor Hunger und Durst sterben, ja sogar soweit herabkommen, dass er seinen eigenen Koth essen und seinen eigenen Urin trinken musste; nach Maspero konnte er sich auch aus dem Grab entfernen, wenn Hunger und Durst ihn dazu zwangen; dann lag der Gedanke nahe, dass er als Gespenst umgehen und die Nachlebenden plagen konnte. Ein magischer Papyrus in Leyden enthält Beschwörungen gegen Todte, die Krankheiten im Kopfe verursachen. Der Ka war für seine Ernährung ganz auf die Liebesgaben der Kinder und Nachkommen angewiesen; ihm galt der ganze Todtendienst; das ganze Mobiliar, welches dem Todten mitgegeben wurde, war seinetwegen im Grabe untergebracht. Dieser Todtendienst war sehr früh von magischen Elementen durchdrungen. Das Gebet um Brod, Bier, Gänsebraten, Kleider und „alle guten Sachen, wovon die Götter leben", für den Ka des N. N., welches in stereotypen Formeln überall in Gräbern zu lesen ist, kann vollständig das Opfer in natura ersetzen; das magische Wort schafft, was es sagt; das an die Wände gemalte Mobiliar konnte ebenso gut, wie das wirkliche, im Grabe deponirte, dem Ka genügen. Der an der Stele bildlich dargestellte Opfertisch, der mit herrlichen Gaben überfüllt ist, ist nicht eine blosse Illustration des Opfergebetes, sondern durch dieses wird er zu einer vollkommenen Wirklichkeit. Auch für die Erhaltung der Mumie wird durch die Magie gesorgt; die ältesten der Todtentexte sowohl in der Sammlung aus den Pyramiden als im Todtenbuch sind wahrscheinlich die uns beinahe ganz unverständlichen Sprüche, welche Schlangen, Scorpione und andere der Mumie schädlichen Unthiere abwehren sollen; diese Texte finden wir eben oft an Särgen aus allen Zeiten. In dem Ka haben wir eine sehr primitive Anschauung. Der Verstorbene kann nur eine bedingte Unsterblichkeit geniessen; was von ihm überlebt, ist ans Grab gebunden und führt sein irdisches Leben weiter. Diese uralte Vorstellung hat in Aegypten die Todtengebräuche hervorgerufen, die sich durch die ganze ägyptische Culturperiode erhielten. Auch der Ka verschwindet nicht aus den Texten, die Gebetsformulare sind ganz stereotyp dieselben bis in die spätesten Zeiten, aber diese primitive Anschauung war doch bereits in der Pyramidenzeit von anderen durchkreuzt und durch sie modificirt. Wie lebendig und wie rein sie sich im Volke erhalten konnte, lässt sich nicht sagen.

Der Schatten wird nur sehr wenig in den Texten erwähnt; es ist nicht unwahrscheinlich, dass die Vorstellung von dem Schatten

eine Doublette der Ka-Vorstellung gewesen ist; es lässt sich hierüber nichts Weiteres sagen. Die Seligkeit des Verstorbenen war auch gewissermaassen davon abhängig, dass sein Name auf Erden in der pietätvollen Erinnerung der Nachkommen und an der Grabstele erhalten wurde; den Namen eines Verstorbenen in seinem Grab tilgen, ist ein grosses Verbrechen. Aber neben dem Ka hat eigentlich nur der Ba eine wesentliche Bedeutung; wir begegnen dem Ba schon in den ältesten Texten, aber es ist nicht möglich, nach unseren heutigen Kenntnissen die auf die Seele bezüglichen Vorstellungen rein darzulegen; sie sind frühzeitig durch die Ka-Ideen beeinflusst worden. Der Ba wurde ursprünglich als ein Vogel gedacht, und schon hierin liegt ein Wink über die Bestimmung der Seele nach dem Tode des Menschen: sie war nicht ans Grab gebunden, sie konnte sich entfernen, sich auf Flügeln gen Himmel aufschwingen und unter den Göttern wohnen. Wir finden den Ba im Grabe bei der Mumie auf Besuch; er weilt auf Erden und geniesst alle irdischen Glückseligkeiten; im Gegensatze zu dem Ka kann die Seele sich frei bewegen. Nach den Pyramidentexten fliegt der Verstorbene in der Gestalt eines Vogels zum Himmel, er kann auch die Gestalt einer Heuschrecke annehmen — die Heuschrecke ist nach ägyptischer Betrachtungsweise ein Vogel — und so den Himmel erreichen; oder er kann auf der Rauchsäule des Weihrauches gen Himmel fahren. Da wird er ein Chu, „ein Glänzender", und kann sich der Gesellschaft der Götter erfreuen.

Die Schicksale der Seele wurden weitläufig ausgemalt und durchdacht, und die alten Todtentexte sollten wesentlich dazu dienen, sie in allen Eventualitäten zu schützen, damit sie nicht auf ihrer Reise ihr Ziel verfehlen oder unterwegs den Feinden unterliegen möchte. Es scheint, dass in vorhistorischer Zeit mehrere local ausgebildete Lehren von den Schicksalen der Seele vorhanden waren; sie liegen bereits in den Pyramidentexten und im Todtenbuch synkretistisch bearbeitet vor.

Die wichtigste Lehre, die sich überall in Aegypten verbreitete, ist die osirianische Unsterblichkeitslehre, sie drang siegreich durch und herrschte mehr oder weniger unbeschränkt. Die Osirissage gab an, dass dem von Set ermordeten Gott durch den Zauber und das Verfahren, welches Isis, Nephthys, Horus und Anubis auf den Leichnam anwendeten, das Leben wiedergegeben wurde. Dieses Verfahren war wohl die seit Alters her in Aegypten angewandte Mumificirung der Leichen, durch ein ganzes Ritual von Zaubersprüchen und Gebeten unterstützt. Die Mumificirung ist nicht eine Schöpfung der Osirislehre; wie oben hervorgehoben, hängt sie mit den primitiven Ka-Vorstellungen zusammen; sie ist von der Osirislehre umgedeutet wor-

den. Wenn nämlich der Todte in derselben Weise wie Osiris behandelt und bestattet wird, lebt er wie Osiris wieder auf und kann Osiris N. N. benannt werden. Die Begräbnissriten, wie sie oben kurz beschrieben worden sind, haben ohne Zweifel ihre Wurzel in der Osirislehre. Der Verstorbene hat zum Ziel seiner Reise das Königreich des Osiris. Dieses Reich der Todten waren die sogenannten Earu-Gefilde, deren Topographie uns im Capitel 110 des Todtenbuches vorliegt. Es ist dies ein Paradies recht nach ägyptischer Phantasie: fruchtbare Felder, von einem vielarmigen Nil durchströmt, wo das Getreide sieben Ellen hoch wird. Da soll der Verstorbene dem Osiris dienen, wie er im Leben dem Pharao gedient; er kann da pflügen und ernten, auf dem Strome segeln und unter schattigen Bäumen Ruhe finden. Wurde ihm die Arbeit zu sauer, dann wusste die Magie Rath: besonders seit der 13. Dynastie wurde dem Todten eine Anzahl kleiner Holz- oder Fayencefiguren mit ins Grab gegeben, die Dank des Spruches, der gewöhnlich an ihnen geschrieben stand (Todtb. Cap. 6), für ihn eintraten, wenn er zur Arbeit aufgerufen wurde; sie wurden daher „Antworter" genannt. Maspero meint, dass die ältesten Osirisverehrer in Unterägypten sich die Earu-Gefilde in den nur halb cultivirten Theilen des Deltas dachten; mit dem Wachsthum der geographischen Kenntnisse musste das Land der Seligen weiter und weiter von Aegypten weg verlegt werden, erst vielleicht nach Phönicien und endlich in die nordöstliche Himmelsgegend. Wie der Todte dieses Paradies erreichen sollte, scheint nicht ganz fest gestanden zu haben. Wie oben gesagt, konnte er als Vogel gen Himmel fliegen; nach anderen musste er auf der Fähre der Götter ein Gewässer überschreiten; er konnte sich Dank der kräftigen Sprüche, die ihm mitgegeben wurden, den Zutritt zu der Fähre erzwingen, und im Nothfall konnte er dem Schiffer damit drohen, dass er sich auf den Flügel des Thot setzen und so ans andere Ufer gelangen würde. Diese Vorstellung von einem „Charon", der die Verstorbenen hinübersetzen sollte, wurde im Laufe der Zeiten weiter ausgeschmückt; der Todte muss die Namen der einzelnen Theile der Fähre kennen, und die Fähre selbst frägt ihn darüber aus (Todtb. Cap. 99). Nach einer aus Abydos stammenden Auffassung lag der Eingang zur anderen Welt im Westen dieser Stadt, da glitt die Barke der Sonne jeden Abend durch einen Spalt des Gebirges ins Todtenreich hinüber. Als Osiris mit Chentamentet verschmolzen war, musste der verstorbene Osirisverehrer seine Reise nach den Earu-Gefilden von Abydos aus antreten. Wirklich haben oft die Mumien vor dem Begräbniss eine Reise nach Abydos gemacht, wonach sie doch in der heimathlichen Necropolis bestattet worden sind, andere begnügten

sich mit einer fingirten Reise dahin. Ebendort in der Nähe des berühmten Osirisgrabes, welches da gezeigt wurde, wünschten die Frommen besonders zu ruhen; aus allen Theilen Aegyptens kamen sie her, um sich hier die letzte Ruhestätte zu bereiten und die wichtige Reise von dem richtigen Ausgangspunkte aus anzutreten; wenigstens schickten sie einen Grabstein nach Abydos, um ihren Namen in der heiligen Stadt in Erinnerung zu bringen. Der Todte musste von Abydos in die Wüste gehen und hatte da mit allen möglichen Unthieren zu kämpfen.

Maspero hat den Versuch gemacht, nach Andeutungen in den späteren Texten aus den thebanischen Königsgräbern die primitiven Vorstellungen vom Leben der Seele nach der memphitischen Auffassung wieder herzustellen. Der memphitische Todtengott Sokar wohnte im Westen in der libyschen Wüste; sein Reich war eine grosse Grotte oder ein Steinbruch, wo er seine Treuen nach dem Tode versammelte. Es war, wie es scheint, ein freudloser Ort, und es ist augenscheinlich, dass dem Sokar-Glauben eine schwermüthige Betrachtung des Todes zu Grunde liegt. Eine solche begegnet uns mehrfach in memphitischen Texten; eine Stele im British-Museum ist in dieser Beziehung besonders interessant; die verstorbene junge Frau giebt ihrer Klage einen wirklich rührenden Ausdruck: der Westen ist das Land des Schlafes und der Finsterniss, der Tod kommt zu Allen, keiner unter Göttern und Menschen wagt, ihm ins Antlitz zu schauen, die Grossen sind ihm ganz wie die Kleinen, er raubt das Kind von der Mutter, er hört nicht die, die ihn anflehen u. s. w.

Nach den heliopolitanischen Auffassung war es das Ziel des Verstorbenen, für alle Zukunft bei Râ in dessen Barke zu sein und ihm täglich zu folgen. In den Pyramidentexten und im Todtenbuch ist diese Idee klar dargestellt. Die Sonnenbarke musste während der Nacht die Region der Finsterniss, die Duat, durchfahren, um wieder am Morgen im Osten zum Vorschein zu kommen. Es ist sehr schwierig, sich eine richtige Vorstellung von der Duat zu machen; Maspero will sie nicht als die Unterwelt erklären, er sieht in ihr ein Reich der Finsterniss, jenseits der Grenzen der den ältesten Aegyptern bekannten Welt, d. h. jenseits des Nilthales befindlich, aber doch auf demselben horizontalen Plan und von Aegypten durch hohe Gebirge geschieden; die Sonne segelt nach ihrem Untergang im Westen gen Norden und wendet sich dann nach dem Osten und Süden, bis sie den östlichen Berg erreicht hat, von welchem sie sich wieder strahlend erhebt. In dem Boote des Râ kann die Seele allen Eventualitäten Trotz bieten, dort kann sie die volle Seligkeit geniessen. In den Pyramidentexten tritt

„Charon“ mit seiner Fähre auch auf, um den Todten an den Horizont zu Râ zu führen.

Im neuen Reich entwickelte sich unter dem Einfluss der Amon-Râ-Theologie ein neues System, das die älteren heterogenen Auffassungen aufzunehmen und zu erklären versuchte, aber vornehmlich dazu dienen sollte, dem Sonnengott zur Herrschaft im Todtenreich zu verhelfen. Es sind die Bücher „von dem, was in der Duat ist“ und „von den Pforten“, die diese neue Lehre enthalten. Hier ist jeder Gedanke an das Verbleiben der Todten auf Erden entfernt. Der Verstorbene ist bei Râ in dessen Barke. Der tägliche Lauf der Sonne wurde als das Leben des Gottes betrachtet; er erscheint als der jugendliche Horus im Osten und nach seinem siegreichen Kampf mit den Mächten der Finsterniss stirbt er, und das Sonnenschiff muss nun die Duat durchfahren. Der Sonnengott reist durch die Todtenwelt wie der Pharao durch seine Provinzen; die Duat ist nach den zwölf Stunden der Nacht in zwölf Regionen getheilt, in einigen derselben herrschen die alten Todtengötter Sokar und Osiris mit ihren treuen Anhängern. Der kurze Besuch des Sonnengottes in jeder dieser Todtenregionen ist die grösste Erquickung ihrer Bewohner. Das „Buch von den Pforten“ lässt auch die Sonne durch die zwölf Unterabtheilungen der Duat passiren; hier aber sind es zwölf Kammern mit grossen Pforten, die von Riesenschlangen bewacht sind; wir finden hier eine Variante der aus Cap. 125 des Todtenbuches bekannten Gerichtsscene vor Osiris. Diese Bücher, die übrigens von phantastischen und mystischen Vorstellungen voll sind, waren in der späteren Zeit sehr beliebt.

Die Seele des Verstorbenen konnte nach einer Anschauung, die wahrscheinlich aus dem südlichen Aegypten stammt, auf einer grossen Leiter, welche die Götter für sie errichteten, den Himmel erreichen, wo sie sich dann unter die Götter setzen durfte. Maspero hat bei einigen Mumien kleine Modelle von Treppen oder Leitern gefunden, deren die Todten sich nach dieser Anschauung bedienen sollten.

Das magische Element tritt überall stark hervor. Durch die magische Wirkung der Amulette und Sprüche kann der Verstorbene alles erreichen: sein Ka wird im Grabe ernährt, seine Mumie wird gegen Verwesung und Vernichtung beschützt, seine Seele kann getrost die gefährliche Reise antreten, denn sie ist maâ-cheru, sie kann wie Thot selbst die kräftigen Zauberworte mit der richtigen Stimmenführung und Betonung aussprechen; ein besonderes Capitel des Todtenbuches verleiht dem Verstorbenen diese Fähigkeit; die Seele wird alle Feinde besiegen und allen Gefahren trotzen können, Hunger und Durst werden sie nicht plagen, denn sie ist mit den wirksamen magischen

Waffen ausgerüstet; die Thore springen auf und lassen sie ein, denn sie kennt ihre Namen. Das Schicksal des Verstorbenen wird auf diese Weise von seinem Wandel auf Erden ganz unabhängig. Doch unterliegt es keinem Zweifel, dass schon in sehr alten Zeiten das moralische Verhalten der Menschen nach gewissen Auffassungen als irgendwie bedeutungsvoll für das Leben nach dem Tode angesehen wurde. Erman hat nachgewiesen, dass schon in den Pyramidentexten der Verstorbene sich vor dem Schiffer der Fähre rechtfertigt, und dass er auf einer anderen Stelle von gewissen Sünden frei erklärt wird. Im 125. Capitel des Todtenbuches, das jüngeren Ursprungs ist, kommen dieselben Gedanken vor; dieses merkwürdige Capitel mit der dazu gehörigen Abbildung ist durch viele Reproductionen bekannt. Man sieht, wie der Todte von der Göttin der Wahrheit, Maât, eingeführt wird. Sein Herz wird auf der Wage gegen die Feder der Wahrheit gewogen, ein Geschäft, das Horus und Anubis besorgen, während Thot das Resultat auf einer Tafel verzeichnet. Jenseits der Wage sitzt ein Thier, ein weibliches Nilpferd, wie es scheint, und ferner auf einer Lotusblume die vier Todtengötter Amset, Hâpi, Duamutef und Kebehsenuf, endlich Osiris auf seinem Thron, über dieser Scene sieht man die 42 Richter. Der Todte soll die Namen dieser 42 Richter nennen und eine Art Unschuldsbeichte ablegen, worin er eine Reihe Sünden aufzählt, von denen er sich frei weiss: ein merkwürdiges Stück, das uns zugleich einen Blick in die moralischen Anforderungen der Aegypter vergönnt. Auch in anderen Capiteln des Todtenbuches wird auf dies Tribunal des Osiris angespielt; Cap. 30, das oft auf einen steinernen Skarabäus geschrieben war, der an den Platz des Herzens gelegt wurde, sollte verhindern, dass das Herz vor Gericht Zeugniss gegen den Todten ablege; auch hier steht der Gedanke an die Möglichkeit einer Wiedervergeltung im Hintergrunde. Aber das magische Element ist zu stark, diese Gedanken verlieren ihr Gewicht und ihre ernste Bedeutung, wenn die magischen Sprüche und Amulette allmächtig sind; merkwürdig bleibt es auch, dass nirgends im ganzen Todtenbuche ein Wort von der Möglichkeit des Verlustes der Seele steht, im Gegentheil wird es überall als selbstverständlich dargestellt, dass der Verstorbene gerecht gesprochen und der Seligkeit theilhaftig wird. Erst in den Texten, welche die thebanische, soläre Lehre von der nächtlichen Fahrt der Sonne in der Duat enthalten, wird uns eine Hölle nach ägyptischen Begriffen in Wort und Bild dargestellt, wo die Verdammten auf's Grausamste gepeinigt werden; aber auch hier ist der Zusammenhang zwischen den Höllenstrafen und dem irdischen Wandel nicht betont, auch hier ist das magische Element vorherrschend, und die Idee

der Wiedervergeltung scheint trotz der unzweifelhaften Ansätze nie einen besonderen Einfluss auf die Gemüther ausgeübt zu haben.

Noch müssen wir einige Vorstellungen berühren, die in den ägyptischen Texten eine nicht geringe Rolle spielen. Aus allen Perioden finden wir Texte, die den Verstorbenen mit einem Gotte identificiren. Bereits in den Pyramidentexten wird von dem Todten gesagt, dass er am Himmel aufgeht, die Himmelsgewölbe durchläuft, im Westen niedergeht, von den Bewohnern der Duat angebetet wird und auf's neue im Osten hervorstrahlt; der Verstorbene ist hier ganz mit Râ identificirt. Die Benennung des Todten als Osiris N. N. ist wohl nicht als eine solche Identification aufzufassen; sie bezeichnet, dass der Todte die osirianische Unsterblichkeit erreicht hat, sofern er ebenso wie Osiris mumificirt und bestattet ist, weiter dass er dem Königreich des Osiris angehört. Einen vorzüglichen Schutz im Leben und im Tode bieten die Sprüche, die den Körper und dessen Theile mit verschiedenen Göttern identificiren, solche finden wir sowohl in der Todtenlitteratur (z. B. Cap. 42 des Todtenbuches) als in den magischen Texten.

Eine Reihe von Capiteln im Todtenbuch (Cap. 76—88) sind Ausdruck einer Anschauung, die wir nicht recht mit den anderen verbinden können. Sie geben dem Verstorbenen die Macht, sich in verschiedene Wesen zu verwandeln. Er kann die Gestalt eines goldenen Sperbers, einer Lilie, eines Bennuvogels, eines heiligen Widders, eines Krokodils u. s. w. annehmen. Dies alles ist ziemlich unverständlich. Wir dürfen doch in keiner Weise hierin eine Seelenwanderung nach indischer oder pythagoräischer Auffassung sehen, und Herodot hat sich geirrt, wenn er den Aegyptern die Lehre von der Seelenwanderung zuschreibt. Diese Metamorphosen sind ganz freiwillig, und hier ist von Strafe oder Läuterung, wie bei der Metempsychose der Inder und Pythagoräer, gar nicht die Rede. Diese Texte, ausser welchen im mittleren Reich noch weitere im Gebrauch waren, sind wahrscheinlich heliopolitanischen Ursprungs und beabsichtigten wohl, dem Todten durch Identification mit Göttern oder göttlichen Thieren und Pflanzen eine vollkommene Seligkeit zu verschaffen.

Wie man sieht, ist auch hier vieles unsicher und dunkel, viele Fragen harren noch ihrer Beantwortung, der Stoff ist noch nicht erschöpft, und die hier gegebene Darstellung ist natürlich nur fragmentarisch, aber eine systematische oder historische Ordnung des Stoffes lässt sich zur Zeit nicht bewerkstelligen.

§ 20. Theologische und kosmogonische Systeme.

Wir haben mehrfach Gelegenheit gehabt, die grosse Bedeutung der ägyptischen Theologie oder Priesterweisheit hervorzuheben. Eben diese Theologie, der wir alle unsere Kenntnisse von den religiösen Anschauungen der Aegypter verdanken, ist das grösste Hinderniss für ein rechtes Verständniss des Volksglaubens, der hinter den theologischen Speculationen und symbolischen Deutungen liegt. Die Theologie ist ein Versuch, die religiösen Vorstellungen in systematische Ordnung, die heterogenen Elemente unter einen gemeinsamen Gesichtspunkt zu bringen und die Widersprüche zu vermitteln; daneben arbeitete die ägyptische Theologie auch mit auf die Entwickelung der religiösen Gedanken hin. Die politische Entwickelung, die zur politischen Einheit des Nilthals führte, förderte ganz natürlich die Verbindung unter den Localgottheiten. Je mehr das Volk sich als eine nationale Einheit fühlte, um so mehr machte sich bewusst oder unbewusst die Nothwendigkeit auch einer religiösen Einheit geltend; die Religion nahm eine so fundamentale Stellung in der Gesellschaft ein, dass ein religiöser Particularismus der Einheit des Staates gefährlich werden konnte; es war aber gewiss auch ein ganz natürlicher religiöser Drang nach Einheit in der religiösen Erkenntniss, der sich in der synkretistischen Theologie Ausdruck gab.

Daneben arbeitete die Theologie zu allen Zeiten darauf hin, die primitiven, rohen Vorstellungen durch symbolische Deutungen zu mildern und zu vergeistigen und die alten Formen durch einen zum Theil neuen Inhalt zu beleben; die Culturentwickelung konnte zwar nicht den Zwang der fetischistischen Gedanken brechen, aber die Theologie musste doch immer den alten Formen das fortschreitende religiöse Erkenntnissleben anpassen.

Wie bereits öfters gesagt, hat die Theologie beinahe allen unseren Quellen ihren Stempel aufgedrückt, auch die ältesten religiösen Texte sind ganz von der Theologie beherrscht. Es ist zum grossen Theil eben die theologische Färbung, die uns das Verständniss der Texte in so hohem Grade erschwert; der alte Gedankengang ist für uns sowohl in formaler als in materieller Hinsicht merkwürdig geschraubt und abstossend, und weil er sich nie von der materiellen Hülle emancipiren konnte und den geistigen Kern freizulegen vermochte, stehen wir sehr oft unsicher und tastend und können die Tragweite der vorgeführten symbolischen Erklärungen nicht überschauen. Mit der Theologie steht die Kosmogonie in inniger Verbindung; die systematische Ordnung der alten Götterformen ist zum Theil nach kosmogonischen Gesichtspunkten unternommen.

Es gab natürlich in Aegypten ebensowenig eine einheitliche Theologie als einen einheitlichen Volksglauben. Die theologischen Speculationen wurden ohne Zweifel in den Priesterschaften der verschiedenen Hauptheiligthümer des Landes getrieben, und die Bestrebungen waren ganz natürlich darauf gerichtet, die locale Hauptgottheit als Centrum des theologischen Systems darzustellen. Aber die Bedeutung und der Einfluss dieser Systeme waren von der politischen und religiösen Bedeutung der Ortschaft abhängig. Wir haben bereits im vorigen Abschnitt ein Stück der thebanischen Theologie des neuen Reiches kennen gelernt; aber leider kennen wir so gut wie gar nichts von den Lehren der verschiedenen Schulen; denn es gab nur eine theologische Schule, die zur Herrschaft gelangte, die heliopolitanische Sonnentheologie, sie dominirt bereits in den Pyramidentexten, und durch sie ist die gesammte ägyptische Götterwelt nach und nach umgedeutet worden. Brugsch's Darstellung der ägyptischen Religion ist eigentlich im Grossen und Ganzen eine Darstellung der theologischen Auffassung derselben, wie sie sich in Heliopolis ausgebildet hatte.

Ohne Zweifel hat die Theologie, durch den officiellen Cultus gestützt, mächtig auf die religiösen Vorstellungen eingewirkt; sie wurde officiell anerkannt, denn sie hatte die religiöse Einheit zum Ziel, wie die Königsmacht die politische; die Tragweite ihres Einflusses ist aber unmöglich zu berechnen, wahrscheinlich gelangte sie nicht unter die grosse Menge des Volks; für diese rief gewiss die Identification des Localgottes mit Râ keine Veränderung hervor; aber immerhin zeigte die Theologie den Weg zu einer höheren und geistigeren Auffassung der Gottheit. Eine gründliche Darstellung des theologischen Glaubens kann hier nicht gegeben werden, wir werden uns mit einer Charakteristik der Methode und der gemeinsamen Züge der alten Denkweise begnügen müssen.

Der religiöse Particularismus Aegyptens liess sich nicht überwinden, und die fetischistischen Grundlagen der Religion konnten nicht beseitigt werden; aber die Theologie fand in der Identification der Götter ein Mittel, um die religiöse Einheit zu fördern. Nach ihrer Natur theilten die Götter sich in wenige bestimmte Classen: Sonnengötter, Erdgötter, Todtengötter, Nilgötter u. s. w. Es lag hier sehr nahe, die einzelnen Göttergestalten innerhalb derselben Klasse zu identificiren; daher entstanden Combinationen wie Sokar-Osiris, Osiris-Chentamentet, daher können Chnum, Harschef und Osiris in Mendes als dieselbe Gottheit dargestellt werden. Râ, Tum, Horus, Mentu und Anher sind alle Sonnengötter und werden daher identificirt. Aber noch weiter ging diese Identificirung, als die Sonnentheologie ihren

Siegesgang durch alle Cultusstätten antrat; da wurden beinahe alle Götter in Lichtgötter verwandelt und dem Râ identificirt. Ptah, Min, Amon, Sebek, Osiris, Chnum, ja sogar Set wurden mit Râ verschmolzen und nahmen ihre Plätze im System der Sonnentheologie ein.

Auf diese Weise gelangte man zu einem künstlichen Monotheismus; die verschiedenen Götter repräsentiren die verschiedenen kosmischen Erscheinungen, die verschiedenen Functionen oder die verschiedenen Entwickelungsstufen des einen und einzigen Gottes, der verborgen und geheimnissvoll ist. Die Sonne, die heute im Osten neu geboren wird, ist dieselbe wie die gestrige und doch eine neue; Râ ist Vater und Sohn auf einmal; die Morgensonne ist Chepera, ein nur theologischer Gott, der als Skarabäuskäfer dargestellt wird, die Mittagssonne ist Râ, die Abendsonne ist Tum, die todte Sonne, die im Westen untergegangen ist, ist Osiris. Solche Vorstellungen sind uralt, sie liegen bereits im 17. Capitel des Todtenbuches deutlich ausgesprochen vor.

Die Götter, die durch Mythen näher charakterisirt waren, liessen sich nicht so leicht identificiren, die Aufgabe der Theologie wurde hier bedeutend erschwert, und die Texte strotzen von Widersprüchen und Absurditäten, die nur ganz oberflächlich betrachtet als tiefsinnige Weisheit gelten können. So ist zum Beispiel Horus von der Theologie ganz unkenntlich gemacht; er spielt ja eine Hauptrolle in den zwei grossen theologischen Systemen, der Osiris- und der Sonnentheologie. Der Kampf des Horus, des Isissohnes, gegen Set wird dem täglichen Kampf des Sonnengottes gegen seinen Feind, die Wolkenschlange Apepi, gleichgestellt; Set und Apepi werden vermengt, die ursprünglich vielleicht verschiedenen Horusgestalten werden identificirt, Isis, die grosse Zauberin, tritt im Kampf gegen Apepi auf, sie wird auch eine der Göttinnen im Kreise des Râ und kommt als solche in den Râ-Mythen vor.

Neben dieser Identificirung der Gottheiten geht das Bestreben einher, die Götter genealogisch zu verbinden. Wir haben bereits auf die sogenannten Triaden aufmerksam gemacht; in diesen dürfen wir gewiss nicht mit Brugsch einen kosmogonischen Gedanken ausgedrückt sehen; eine befriedigende Erklärung ihrer Entstehung ist aber auch noch nicht gegeben; Maspero's Annahme, dass die Triade Nachbargottheiten vereinigte, passt zwar in einigen der bekanntesten Fälle, wie Chnum-Satet-Anuket; in anderen Fällen ist diese Erklärung nur zum Theil zutreffend; die thebanische Mut, die Mutter der thebanischen Triade, ist wohl nur eine theologische Abstraction, das Wort bedeutet eben „Mutter“, dagegen sind Mentu, der anfangs, und Chonsu, der später

den Platz des Sohnes in derselben Triade einnahm, Localgötter aus der Nachbarschaft. In der memphitischen Triade ist die Mutter Sechet vielleicht eine Localgöttin, die im Nachbargau verehrt wurde, der Sohn Imhotep dagegen scheint ein späterer theologischer Gott zu sein; Nefer-Tum, der früher als Sohn verehrt wurde, tritt als Sohn der verschiedenen löwenköpfigen Göttinnen auf, und wir können ihn nicht recht localisiren. Die Mutter der heliopolitanischen Triade, Jusas, ist ohne Zweifel ein theologisches Kunstproduct. Osiris und Isis waren gewiss nach Maspero Localgottheiten in Nachbargauen, aber wie Horus in ihre Triade gekommen, können wir nicht sagen.

Eine andere Ordnung der Götter ist diejenige nach Enneaden, Götterneunheiten; diese Ordnung stammt, wie Maspero ohne Zweifel richtig nachgewiesen hat, aus Heliopolis, wo die vier Götterpaare mit einem Hegemon die Geschichte der Weltschöpfung und Weltordnung darstellen, wie später näher beschrieben werden soll. Diese heliopolitanische Göttergenealogie wurde überall in Aegypten angenommen, nur dass man regelmässig den Localgott als Hegemon einsetzte; wo Triaden ausgebildet waren, konnte man natürlich die Mutter und den Sohn nicht immer ausschliessen, und es kommt daher oft vor, dass eine Götterneunheit aus zehn oder elf Gliedern besteht.

Die Göttinnen sind nur selten recht charakterisirt und bestimmt aufgefasst, sie repräsentiren ja in der Regel die empfangende und gebärende Kraft, im Gegensatz zu der erzeugenden. Einige sind reine Abstractionen, wie Mut und Jusas, die nur durch Identification mit anderen wie Isis, Hathor, Neit Leben bekommen. Bast, Sechet und Pacht werden alle drei löwenköpfig dargestellt und sind nach ihrer Idee beinahe identisch. Das Symbol der gebärenden Kraft ist eine Kuh, und die ägyptischen Göttinnen werden oft kuhköpfig oder in Kuhgestalt abgebildet. Hathor und Nut, die beide Himmelsgöttinnen sind, berühren sich mehrfach, auch als Todtengöttinnen; Nephthys ist wohl auch eine künstliche Schöpfung und der Isis nachgebildet.

Sehr früh wurden die Götter mit astronomischen Phänomenen in Verbindung gebracht. Der Sterncultus im alten Aegypten ist noch nicht genau untersucht; es lässt sich daher nicht sagen, wie die ursprünglichen Vorstellungen sich gestaltet haben; schon in alter Zeit wurden aber die bekannteren Sternbilder mit einigen Hauptgottheiten zusammengelegt: Orion mit Osiris, Sirius mit Isis, Saturn mit Horus, Merkur mit Set (Typhon). Ebenso wird der Sonnenstand zu den verschiedenen Jahreszeiten, wenigstens in der Spätzeit, durch die verschiedenen Formen des Sonnengottes ausgedrückt. Die astronomischen Erscheinungen wie die verschiedenen Phasen des Mondstandes wurden

auch mythologisch ausgedrückt, der Zeitpunkt des Eintreffens des Vollmondes wurde „die Vereinigung des Osiris mit dem linken Auge" genannt; vor Allen hat Brugsch die ägyptische mythische Astronomie erforscht; Manches ist natürlich ganz dunkel und unverständlich.

Die etymologischen Spielereien der alten Texte bereiten unserem Verständnisse bedeutende Schwierigkeiten; wir können nicht ersehen, inwiefern diese für uns so leeren Phrasen wirklich für die alten Verfasser eine tiefere Bedeutung gehabt haben, oder ob wir hier Ausdrücke für die Macht der Sprache über die Gedanken sehen sollen. Ohne Zweifel wird es das Beste sein, die alten etymologischen Erklärungen als Mittel zum wirklichen Verständniss der religiösen Gedanken bei Seite zu lassen. Der Name Amon hängt nach den alten Priestern mit dem Verbum amen „verborgen sein" zusammen. Aber Amon wurde in keiner Weise ursprünglich als ein verborgenes Wesen angesehen. Osiris wurde in user-ra „die Kraft der Sonne" zerlegt. Einer Etymologie des Namens Hathor als hat-Hor „Haus des Horus" ist gewiss auch nicht ohne Weiteres zu trauen. Wir sehen vielmehr in diesem Etymologisiren nur ein willkürliches Spiel mit Wörtern, eine poetische Figur, die nach Belieben gebraucht werden kann. Nicht nur wollte die ägyptische Theologie die Natur und die Functionen und Eigenschaften der Götter durch solche sprachlichen Künste deuten, sondern sie benutzte auch die etymologische Methode, um neue Sagen zu schaffen; wir führen hier ein Beispiel an. Die Göttin Schedit wurde in Sched, einer Stadt des Faijums, als Gemahlin des Sebek verehrt; der Name bedeutet einfach „die von der Stadt Sched"; dieser Name gab jedoch Anlass zu einer Sage von der Göttin als Vernichterin (schedet) der Feinde des Sebek-Râ. Es ist leider oft schwer, den wahren Sachverhalt zu durchschauen. Der Erdgott Qeb wird oft als eine Gans dargestellt, eine besondere Gänseart hiess qeb; der Gott wird bisweilen „der grosse Gackerer" genannt, und es wird von ihm erzählt, dass er das Weltei legte, aus dem Râ entstand. Haben wir hier eine alte Kosmogonie, oder stehen wir nur einem aus der Hieroglyphik und der Sprache entstandenen Mythus gegenüber? Dies wage ich nicht zu entscheiden; aber ein solches Beispiel zeigt zur Genüge, dass wir uns hier auf schlüpfrigem Boden bewegen.

Die Aegypter stellten sich im Gegensatz zu anderen Völkern den Himmel weiblich und die Erde männlich vor. Der Himmel war nach Einigen ein Weib, Nut, die, über die Erde gebeugt, mit Händen und Füssen auf dieselbe sich stützt; nach Anderen war der Himmel eine Kuh, die Göttin Hathor. Eine sehr alte Auffassung dachte sich den Himmel als ein Angesicht, den Gott Horus (das Wort h e r bedeutet

eben „Angesicht“), dieses Angesicht wurde durch vier Haarflechten, oder die vier Horussöhne, die Götter der Haarflechten, gestützt; doch gehört diese letztere Vorstellung vielleicht gar nicht zum Volksglauben und ist nur ein theologisches Kunstproduct.

Von den localen Kosmogonien sind uns nicht viele bekannt, sie sind von der heliopolitanischen nach und nach verdrängt oder umgestaltet worden. Maspero hat seine Aufmerksamkeit auf alle Reminiscenzen der Texte an die ursprünglichen kosmogonischen Vorstellungen gerichtet, und er wird ohne Zweifel in seiner Auffassung und Untersuchungsmethode gegen Brugsch Recht haben. Der Localgott wurde überall von seinen Verehrern als Schöpfer und Urheber der Welt angesehen, der Schöpfungsact je nach dem besonderen Charakter des Gottes verschieden gedacht. Chnum im Kataraktengebiet wurde als ein Töpfer vorgestellt, der auf seiner Töpferscheibe das Weltei geformt hatte, woraus Alles entstand. Ptah in Memphis hatte als ein Handwerker oder Künstler die Welt gebaut. Neit in Sais war die grosse Weberin und wurde in dieser Eigenschaft als kosmogonische Gottheit aufgefasst.

Als Urprincip, woraus alles Leben hervorgeht, galt den Aegyptern, wie manchen anderen Völkern, das Wasser. Dieses Urwasser heisst Nun, es enthält alle männlichen und weiblichen Keime des Lebens. Râ geht nach Einigen aus dem Nun hervor; nach anderen Anschauungen entsteht Râ aus einem Ei als ein Vogel oder ein Jüngling. Die am Besten bekannte Kosmogonie, die auch die grösste Bedeutung und Verbreitung hatte, war die heliopolitanische, die die ältesten in Niederägypten gangbaren Anschauungen vereinigte. Nach ihr wurde die Welt von neun Göttern geschaffen und geordnet, die der grosse Götterkreis in Heliopolis genannt wurden. Der Localgott Tum ist natürlich die erste Ursache; er war im Anfang, im Chaos oder Urwasser, allein und erzeugte durch Selbstbefruchtung Schu und Tefnet. Qeb und Nut lagen im Urwasser, eines vom anderen fest umschlungen; Schu drang zwischen sie ein und hob Nut von der Erde auf, und die Sonne konnte jetzt ihren täglichen Lauf anfangen. Die ursprüngliche Natur des Schu lässt sich nicht feststellen, Tefnet dagegen scheint nur ein weibliches Complement zum Schu zu sein, sie ist eine künstliche Göttin, die sich später etymologisch als den Thau erklären liess. Ebenso wurde Schu als die Luftschicht, die Himmel und Erde scheidet, gedeutet. Qeb und Nut erzeugten wiederum den Osiris, die fruchtbare Erde und den Nil, und den Set, die Wüste, sammt den zwei Schwestern, Isis und Nephthys; damit ist die Welt geordnet, und die Weltgeschichte kann anfangen. In den Pyramidentexten werden

drei heliopolitanische Götterneunheiten oder 27 Gottheiten erwähnt, leider können wir zwei derselben nicht näher bestimmen; sie haben ohne Zweifel die wichtigsten niederägyptischen Gottheiten umfasst. Diese drei Götterkreise wurden euhemeristisch als die drei Götterdynastien angesehen, die vor Menes regiert hatten.

Wie schon gesagt, wurde die grosse heliopolitanische Götterneunheit das Muster für die Anordnung der kosmogonischen Gottheiten in vielen ägyptischen Heiligthümern, die localen Kosmogonien wurden damit verarbeitet, wodurch natürlich viele Widersprüche entstehen mussten. Andere Vorstellungen, die der Volksphantasie zu entstammen scheinen, kommen auch bisweilen vor. Der von den Sonnenstrahlen erhitzte Nilschlamm hat die Menschen, Thiere und Pflanzen erzeugt; die Aegypter glauben noch heute, dass die Ratten aus dem Nilschlamm entstehen. Oder die Thränen der Götter haben alle lebenden Wesen erschaffen. Solche Gedanken begegnen uns mehrfach in den magischen Texten.

Ein eigenartiges kosmogonisches System ist aus Hermopolis, der Stadt des Thot, hervorgegangen. Ob wir in ihm eine ursprüngliche Kosmogonie oder nur eine spätere theologische Speculation sehen sollen, muss dahinstehen; wir treffen die darauf bezüglichen Texte vor dem neuen Reiche nicht an. Der hermopolitanische Localgott Thot war der weise, schriftkundige Gott, der grosse Zauberer, der als grosses magisches Mittel das Wort brauchte; auch in seiner Rolle als Demiurg war das Wort sein Instrument. Die acht kosmogonischen Gottheiten, die mit ihm die hermopolitanische Enneade bildeten, waren von einer ganz anderen Natur als die entsprechenden heliopolitanischen; während diese letzten, mit Ausnahme von Schu und Tefnet, altbekannte Localgottheiten des Deltas waren, waren die Beisassen des Thot acht ganz abstracte Gottheiten. Den vier männlichen Nu, Heh, Kek und Nenu gesellten sich vier „grammatische“ Göttinnen Nut, Hehet, Keket und Nenut bei. In diesen vier Götterpaaren sah Lepsius die vier Elemente: Wasser, Feuer, Erde und Luft. Brugsch dagegen deutet Nu und Nut als die Urmaterie, Heh und Hehet als die thätige Kraft, welche als Zeit (Aion), Verlangen (Eros) und Luft (Pneuma) gefasst wird, Kek und Keket als die Finsterniss (Erebos), Nenu und Nenut als den kosmischen Niederschlag. Diese Deutungen sind jedoch gewagt; die acht Gottheiten, die mit Frosch- und Schlangenköpfen oder als acht tanzende Paviane dargestellt wurden, sind gar nicht charakterisirt, und es ist vorläufig nicht möglich, näher anzugeben, welche Rolle die Priester von Hermopolis diesen acht Gottheiten zugetheilt hatten; oft sind sie zu einem Collectivwesen, Chmun

„der Achter", zusammengefasst. Auch diese hermopolitanische Ogdoade wurde anderswo in Aegypten adoptirt; wir finden zum Beispiel Amon als Präsident der vier Götterpaare abgebildet.

Wir haben im Vorhergehenden einige Proben von der theologischen Denkweise und den theologischen Speculationen der alten Aegypter gegeben; leider ist Vieles sehr unklar und fraglich, wir können die Gedanken der alten Priester nur zum Theil verfolgen; der vollständige Mangel an logischem Zusammenhang der Ideen ist eine wesentliche Schwierigkeit; die synkretistische Behandlung und symbolische Deutung der Göttergestalten und der fundamentalen religiösen Begriffe sind auch kaum zu überwindende Hindernisse. Es ist sehr bemerkenswerth, dass trotz des hohen Alters dieser Speculationen die Priester doch nicht im Stande waren, den rohen Animismus zu überwinden und den höheren Ideen eine entsprechende Form zu geben. Es würde ganz verfehlt sein, zu glauben, dass sie eine nur für das Volk berechnete Religion aufrecht hielten, an welche sie selbst nicht glaubten. Trotz ihres Symbolismus und der dadurch dargestellten reineren Gedanken hielten sie an den überlieferten Formen der Religion hartnäckig fest. Der philosophische Monotheismus, zu dem der ägyptische Denker durch Anwendung seiner eigenartigen Methoden gelangen konnte, wollte und konnte nicht mit dem Polytheismus brechen. Die alten Formen der religiösen Vorstellungen und der Cultus waren die wesentlichen Elemente der Religion, die kein philosophisches Denken und keine Culturentwickelung verleugnen konnte, bis endlich eine neue Geistesmacht die in Selbstwidersprüche und leeren Schematismus verwickelte und durch Magismus und krassen Aberglauben entartete Religion besiegte.

§ 21. Cultus und Moral.

Litteratur. Ausser den betreffenden Abschnitten der vorher genannten allgemeinen Werke kann zu Rathe gezogen werden: Maspero, Un manuel de hiérarchie égyptienne (Et. Eg. II. 1. 1888), Amelineau, Essai sur l'évolution des idées morales dans l'Égypte ancienne. 1895.

Der religiöse Cultus wird ganz natürlich von dem Götterbegriff bestimmt. Für die Aegypter bestand gar kein Zweifel, dass der Localgott, der Herr und Beschützer der Stadt und des Districts, persönlich in der Mitte seiner Verehrer in seinem Tempel wohnte, und dass er eine ganze Menge rein menschlicher Bedürfnisse hatte, zu deren Befriedigung sie sich religiös verpflichtet hielten. Der Gott kann Nahrung und Kleider nicht entbehren, sein Leib muss gesalbt, seine Augenbrauen geschminkt, sein Herz durch Processionen, Gesang und Gebet befriedigt werden. Glücklich die Stadt, die weiss, was dem Herzen ihres

Gottes Freude bereiten kann; der Gott jubelt und die ganze Bevölkerung erfreut sich seiner Gunst.

Der Cultus der städtischen Gottheit war natürlich eine Aufgabe des Gemeinwesens. Daher sehen wir in der älteren Zeit die Gaufürsten als Hohepriester der localen Götter auftreten; nach und nach scheint der Staat, durch den König vertreten, mehr und mehr die Fürsorge für die wichtigeren Localculte auf sich genommen zu haben; je nach der Bedeutung und Macht eines Gottes wurde sein Cultus vom König unterstützt und gefördert.

Der Gott wohnte unter seinen Verehrern; er hatte seinen Sitz im Tempel, im „Hause des Gottes“; hier war seine Statue aufgestellt und sein heiliges Thier installirt. Die Entwickelung des ägyptischen Tempels können wir nicht verfolgen, denn aus dem alten Reich sind uns keine Tempel bekannt. Der massive Quaderbau, den Mariette in der Nähe des Sphinx von Gizeh entdeckte, lässt sich nicht mit Sicherheit als ein Tempel erkennen; nur aus Inschriften wissen wir, dass die Thätigkeit der ältesten Könige für die Tempel in Unterägypten sehr rege war. Auch die ohne Zweifel bedeutenden und prachtvollen Tempelbauten der Könige des mittleren Reichs sind uns sehr wenig bekannt; sie sind wohl zum grossen Theil unter den Kämpfen mit den erobernden Hyksos zu Grunde gegangen; auch haben spätere Könige, vor allem Ramses II., sich nicht gescheut, die Bauten ihrer Vorgänger zu zerstören, um für die eigenen Bauunternehmungen billig und bequem Baumaterial zu beschaffen. Wir kennen daher nur die Einrichtung der Tempel im neuen Reiche, vorzüglich aus den grossen thebanischen Tempeln und dem Tempel in Abydos; aus der Spätzeit sind besonders der Hathortempel in Denderah und der Horustempel in Edfu vorzüglich erhalten. Auf diese sind wir wesentlich angewiesen, um uns eine Vorstellung von den ägyptischen Tempeln zu machen, aber der Grundtypus ist ohne Zweifel zu allen Zeiten derselbe gewesen.

Der Kern eines ägyptischen Tempels war die kleine dunkle Capelle, in welcher das Götterbild sich befand, vor ihr ein sogenanntes Hypostyl, ein Säulensaal, der sein spärliches Licht durch kleine Fenster unter dem Dache empfing. Das Hypostyl war oft ein Abbild des Weltalls, die Decke war mit Sternen decorirt, die Säulen waren stilisirte Pflanzenstengel, die aus dem Boden emporschossen. Vor diesem Saal war ein grosser Hof mit ringsum laufendem Säulengang. Das Gebäude wurde von vorn durch zwei Pylonen abgeschlossen, grosse Thürme, die das Thor flankirten; ursprünglich hatten sie wohl zum Schutz des Tempels gedient. Vor den Pylonen waren Flaggenstangen, Colossalstatuen und oft Obelisken angebracht. Kleinere Tempel behalfen sich mit wenigen

Räumen, aber die Haupttheiligthümer, vor allem der grosse Reichstempel des Amon-Râ zu Karnak, wurden immer von den Königen vergrössert und weiter geführt. Mehrere Säulenhöfe und Hypostyle mit den dazu gehörigen Pylonen und Obelisken wurden hinzugefügt, auch hinter der Göttercapelle wurde der Tempel erweitert, grosse Verbindungsbauten, die zu Nachbartempeln führen sollten, wurden in Angriff genommen, prächtige Alleen mit Sphinxen angelegt. Man kann an dem Tempel zu Karnak die Macht jedes einzelnen Königs, der daran gebaut hat, aus seiner Bauthätigkeit ermessen.

Die Bestimmung des Tempels liegt schon in seiner Einrichtung ausgesprochen. Er war nicht zur Versammlung einer grösseren Gemeinde geeignet, auch nicht zur Wohnung der Priesterschaft, sondern bloss zur Aufbewahrung der Götterbilder, der heiligen Geräthe und der Schätze. In der dunklen Capelle wohnt der Gott, in Nebencapellen die θεοὶ σύνναοι; kleine Räume dienen zum Aufbewahren des Tempelgeräths und zu Vorrathskammern. Zum eigentlichen Gebäude hatten nur die Priester und der König Zutritt. Im Vorhof wurden die Opfer dargebracht; hier stellten sich auch die grossen Processionen an den Festtagen in Ordnung, um mit dem Götterbild einen Umzug zu halten.

Von den Befugnissen der Priester geben die griechischen Berichte (wie Herod. II, 37, Diodor. I, 73) uns etwas übertriebene Vorstellungen. Wie gross ihr Einfluss auch war, bildeten sie doch keine abgeschlossene Kaste, und die priesterliche Stellung war nicht zu allen Zeiten dieselbe. Leider können wir die interessante Entwickelung der Priesterschaft in Aegypten nur in grossen Zügen verfolgen; sie ist zuerst und am Besten von Erman dargestellt worden. In der ältesten Zeit scheint der Fürst des Gaues gewöhnlich Oberpriester des localen Gottes gewesen zu sein, wie der König immer vor allen Göttern priesterliche Functionen ausüben kann. In den Haupttheiligthümern hatten die Oberpriester besondere Titulaturen, und zu diesen angesehenen Aemtern wurden wahrscheinlich nur die nächsten Vertrauten des Königs erwählt. Die Grossen und Edlen des Gaues setzten eine Ehre darin, ihrem Gott als Priester zu dienen; auch Frauen rühmten sich, Priesterinnen der Neit und der Hathor zu sein. Diesen sozusagen freiwilligen Priestern, die übrigens ihrem Berufe im Staate und der Gesellschaft nachgingen, stand eine berufsmässige Priesterschaft zur Seite, die dem Gotte täglich im Tempel diente und für seine Statuen und das heilige Geräth Sorge trug. Eine besondere Classe von Priestern bildeten die sogenannten cher-heb, Vorlesepriester, die des göttlichen Wortes der Rituale kundig waren. Diese wurden oft vom Volke als Zauberer angesehen, wie der Gott Thot „der Vorlesepriester der Götter" auch ein grosser Magiker war;

sie konnten ja mit dem richtig recitirten Spruche die Götter befriedigen und zwingen, sie konnten damit Wunder auf Erden und im Himmel thun. Noch im mittleren Reich behauptet das Laienelement seine Stellung im Cultus, obschon der Tempeldienst jetzt schon complicirter war; und erst im neuen Reich entwickelte sich die berufsmässige Priesterschaft zu einer Macht und erlangte einen Einfluss, der zuletzt dem Staate verhängnissvoll werden konnte. Im Einzelnen können wir diese Entwickelung nicht verfolgen. Die Tempelgemeinschaft der Götter wurde allgemeiner, und dadurch stieg die Zahl der Priester; als die Tempel reicher wurden und grösseren Grundbesitz bekamen, mussten sie eine grosse Beamtenschaft haben. Früher bekleideten die Grossen des Staates auch nebenbei priesterliche Aemter, jetzt drangen die Priester in grosser Masse in die staatlichen Aemter ein, und diejenigen des Amon-Râ fingen an, eine politische Rolle zu spielen. Man unterschied in der Priesterschaft des neuen Reiches mehrere Rangstufen; die Priester des Amon-Râ waren zum Beispiel in fünf Classen eingetheilt: der erste, zweite und dritte Prophet oder „Gottesdiener“, der „Gottesvater“ und der „Reine“ (uâb); wie die priesterlichen Functionen unter den verschiedenen Classen von Priestern vertheilt waren, wissen wir nicht. Das Laienelement war im neuen Reich wahrscheinlich nur von Frauen vertreten, die den Göttern, vor Allem dem Amon-Râ, in den Tempeln und bei den feierlichen Processionen als Musikantinnen dienten.

Die Amtstracht der Priester hat sich nach Erman's Untersuchungen im Laufe der Zeiten verhältnissmässig wenig geändert. Zwar hatten schon in der ältesten Zeit die vornehmsten Hohepriester besondere Abzeichen ihrer Würde, sonst trugen aber die Priester im Allgemeinen die gewöhnliche Tracht. Schon im mittleren Reich sehen wir die Priester im Gegensatz zu der profanen Menge an dem alten, längst durch die Mode verdrängten einfachen Kleid festhalten; so war es auch im neuen Reich, und da wurde es ebenfalls allgemein, dass die Priester den Kopf rasirten.

Der Dienst der Priester lässt sich nur ganz im Allgemeinen bestimmen. Sie mussten dem Gott nach dem Ritual aufwarten, die Feste und Processionen ordnen und leiten, die Opfer bereiten und darbringen; daneben mussten sie natürlich die Einkünfte des Tempels verwalten und dessen Interessen wahrnehmen. Sie waren auch Zeichen- und Traumdeuter. Der König ist selbst Oberpriester aller Götter des Landes; überall an den Tempelwänden sehen wir den König in den stereotypen rituellen Stellungen vor den Götterbildern als fungirenden Priester dargestellt.

Der Ritus des täglichen Tempeldienstes ist uns aus den bewährten

Ritualbüchern nur dürftig bekannt; so viel können wir sehen, dass alles auf's Genaueste geregelt war; bis in die kleinsten Einzelheiten waren die Bewegungen der fungirenden Priester und die jeden Act begleitenden Sprüche und Gebete angegeben. Bei der täglichen Toilette des Gottes und der Reinigung seiner Wohnung hatte der Priester in Abydos 36 einzelne Ceremonien zu vollziehen; in Theben war das Ritual noch complicirter, hier waren gegen 60 Ceremonien vorgeschrieben. Der Gott, der im Tempel wohnte, musste täglich seine Nahrung haben, Speise und Trank wurden täglich auf den Opfertisch gesetzt; wie bei dem Mahl des Königs Blumen nicht fehlen durften, spielten solche auch im Tempeldienst eine grosse Rolle, um das Herz des Gottes zu befriedigen. An den grossen Feiertagen, die ohne Zweifel zu grossen Volksfesten Anlass gaben, wurde das Schiff des Gottes — die ägyptischen Götter können bezeichnend genug für das Land, das vom Nil abhängig ist, ohne ein Schiff nicht gedacht werden, — in feierlicher Procession von den Priestern herumgetragen; auch wurden Episoden aus dem Mythus des Gottes dramatisch, unter Gesang- und Musikbegleitung, dargestellt. Die Processionen konnten sich zu einer längeren Reise des Gottes auf dem Nil gestalten; so besuchte die Göttin Hathor einmal des Jahres den Horus in Edfu. Für jede heilige Handlung waren bestimmte Riten festgesetzt, die mehr oder weniger ausführlich in Text oder Bild angedeutet werden; wir können jedoch nur einzelne verstehen. Bei der Grundsteinlegung eines Tempels wurden, wie Lefébure nachgewiesen hat, Menschen geopfert, damit die Seelen der Geopferten die Wächter des Gebäudes werden könnten; dies war jedoch in der Ramessidenzeit abgeschafft worden; der König und die Priester mussten daneben eine Reihe Ceremonien vollbringen, die alle genau vorgeschrieben waren. Auch die Einweihung eines Obelisken war sehr umständlich; mit Hülfe der Denkmäler kann der Verlauf einer solchen genau verfolgt werden.

Die Einkünfte des Tempels, die den Gott und seine Priesterschaft versorgen sollten, bestanden wohl ursprünglich aus freiwilligen Gaben der Frommen; aber nach und nach erwarben die Götter durch die Schenkungen der Könige und wahrscheinlich auch von Privaten Grundeigenthum; es scheint beinahe, dass der Staat im neuen Reiche ganz an die Stelle der Opferwilligkeit des Volkes getreten war. Enorm waren die Opfer, welche die Könige ihrem Lieblingsgotte Amon-Râ darbrachten, und mehr und mehr bedrohend wurde die Abhängigkeit, in welche der Staat sich selbst brachte.

Die Festtage waren im alten Aegypten sehr zahlreich; ausser den allgemeinen Landesfesten hatte jeder Tempel seine eigenen Fest-

tage, die sich auf mythische Begebenheiten im Leben des Gottes bezogen; die verschiedenen Heiligthümer haben ihre eigenen Festkalender. Uebrigens gab es mehrere Veranlassungen zu Festen: die Nilüberschwemmung und die Jahreszeiten, der Geburtstag und der Thronbesteigungstag des Königs u. s. w. HERODOT hebt das Lampenfest der Göttin Neit in Sais besonders hervor; diese Lampenfeste scheinen übrigens häufig gewesen zu sein, schon aus dem mittleren Reiche finden wir sie erwähnt.

Die Frömmigkeit des Aegypters beschränkte sich nicht auf die Theilnahme an den officiellen Festen, wo er seinen Gott verehren konnte; vielmehr gab er seinen religiösen Gefühlen einen völlig persönlichen Ausdruck im täglichen Leben. In seiner Wohnung hatte er ein kleines Bild seines Lieblingsgottes oder der Erntegöttin, vor welchem er sein Gebet sprach und seine Opfergaben niederlegte; in Krankheiten rief er, wenn nicht magische Künste helfen wollten, irgend eine wegen Zauber und Wunder berühmte Gottheit an, und nach glücklicher Genesung brachte er ihr ein Dankopfer oder heiligte ihr eine kleine Stele. Er legte Opferspeisen unter den heiligen Baum, in dem er einen Dämon wusste, er bezeugte den heiligen Lieblingsthieren seines Stadtgottes seine Ehrfurcht, er bewaffnete sich mit Amuletten gegen die dämonischen Mächte, gegen das böse Auge, gegen Zauber und Krankheit, ging im Uebrigen seinen Gang durchs Leben frohen Herzens, und wenn er an den Tod dachte, war es zwar mit Furcht, aber der Gedanke, dass er nach dem Tode nach überstandener Reise die herrlichen Gefilde im Königreich des Osiris anbauen sollte, war ihm tröstlich und erhebend.

Wir haben schon gesehen, welche grosse Rolle das magische Element in der ägyptischen Religion und in den Vorstellungen vom Leben nach dem Tode spielte; auch bei dem Cultus begegnen wir der Magie mit jedem Schritt. Das Gebet ist eine magische Handlung, die richtigen Worte richtig hergesagt zwingen die Götter; daher bewegt das rituelle und liturgische Gebet sich immer in festen Formen; der Wortlaut ist natürlich von der grössten Bedeutung. Freie Hymnen, religiöse Poesien, wie wir sie oftmals in Papyri und auf Stelen finden, sind nicht so steif und inhaltlos. Wie die Aegypter über das Opfer dachten, können wir nicht sagen. Wahrscheinlich stellte man sich vor, dass die Götter oder bei Todtenopfern die Todten den Geruch des dargebrachten Opfers genössen.

Die Magie machte nicht nur bei den heiligen Handlungen, sondern auch im täglichen Leben ihren Einfluss geltend. In der Medicin waren die Zaubersprüche die wirksamsten Mittel und verliehen den

Medicamenten vorzügliche Heilkräfte. Trotz der grossen Einsicht, die die ägyptischen Aerzte sich in die verschiedenen Krankheiten erworben hatten, wurden diese zu allen Zeiten verschiedenen Dämonen zugeschrieben, die nur durch geweihte Amulette und kräftige Zaubersprüche ausgetrieben werden konnten; oft musste die Formel mehrmals, von verschiedenen Ceremonien begleitet, hergesagt werden. Liebestränke wusste man nach unfehlbaren Recepten zu bereiten, seinen Feind konnte man durch eine magisch hervorgerufene Schlaflosigkeit aus dem Wege räumen. Es wird auch berichtet, wie ein Mann versucht habe, mittelst kleiner Puppen aus Wachs Tod und Verderben im königlichen Palast anzustiften. Amulette wurden nicht nur auf die Mumien gelegt, sondern auch lebende Menschen hängten sich allerlei kleine geweihte Gegenstände um, welche sie gegen Unglück und Gefahr beschirmen sollten; kleine Papyrusstreifen mit einigen barbarisch klingenden, unzusammenhängenden Wörtern beschrieben, besassen eine geheimnissvolle Kraft und waren sehr beliebt. Träume wurden genau beobachtet und von den Priestern ausgelegt; mehrere Inschriften erwähnen, wie die Götter sich in Träumen dem Pharao geoffenbart und ihm ihren Willen mitgetheilt hätten. Die Lehre von den glücklichen und unglücklichen Tagen war im neuen Reiche genau ausgebildet. Das im Papyrus Sallier IV enthaltene Handbuch der Tagewählerei gestattet uns einen charakteristischen Einblick in diesen Aberglauben. Die Tage werden nach den mythischen Ereignissen, die an ihnen eingetroffen waren, classificirt. An einem Tage darf man sich nicht waschen, an einem anderen darf man nicht muntere Lieder anhören; oft muss alle Arbeit ruhen, man darf sogar nicht sein Haus verlassen; wer am 6. Paophi geboren ist, wird an der Trunksucht sterben u. s. w.

Wenden wir uns endlich zu der religiösen Moral der Aegypter, dann müssen wir gestehen, dass wir ein Gebiet betreten, wo die Quellen sehr spärlich fliessen. Wie schon oben hervorgehoben wurde, ist das Verhältniss zwischen dem moralischen Werth des Verstorbenen und der Kraft seiner Zaubermittel vor dem Todtengericht nicht klar; die magischen Elemente der Religion waren das grosse Hinderniss für die Moral als einen für die Ewigkeit bestimmenden Factor. Im Allgemeinen liebte der Aegypter das Leben und hasste den Tod; bei den Begräbnissen wurde bisweilen ein Lied gesungen, das zum Lebensgenuss und zur Freude aufforderte. In einem erzählenden Papyrus aus dem mittleren Reiche tritt jedoch ein Mann auf, der die Weltflucht empfiehlt und einen düsteren Pessimismus vertritt. Die Tugendlehre kennen wir zum Theil aus den moralischen Spruchsammlungen, aus Vermahnungsbriefen von Lehrern an Schüler, aus den biographischen Grabinschriften

und aus der Unschuldsbeichte im Cap. 125 des Todtenbuches. Aegypten war ein sehr dicht bevölkertes Land, in dem der Gemeinsinn und das Solidaritätsgefühl durch die Naturverhältnisse entwickelt wurden; die jährliche Ueberschwemmung des Nil, von der alles Leben im Lande abhängig war, konnte nur den vollen Segen bringen, wenn jeder Mann seine volle Pflicht that; daher waren die Aegypter ein disciplinirtes Volk, bei dem die socialen Pflichten und Tugenden in erster Reihe standen. Das Rechtswesen war schon in der ältesten Zeit genau geregelt. Das religiöse Motiv machte sich auch im Leben geltend; „nicht that ich, was die Götter verabscheuen", muss der Verstorbene vor Osiris sagen; darin war zum Beispiel mit eingeschlossen, sich im Tempel beflecken, die Opferbrote verderben, die Processionen stören, aber auch lügen, stehlen, falsches Maass und Gewicht gebrauchen u. s. w.

Gehorsam gegen Eltern und Lehrer, Ehrerbietung gegen die Alten und Weisen beherrschte stets den Aegypter. Fleiss und Treue in Erfüllung der Dienstpflichten waren grosse Tugenden. Gedanken wie diese: Gott ist der Urheber alles Gedeihens, sein Gefallen muss man suchen und seinen Willen nicht übertreten, finden wir auch in der moralischen Litteratur vertreten. Der Verstorbene rühmt sich oft an seiner Stele, dass er der Gatte der Wittwen, der Vater der Vaterlosen, die Stütze der Geringen gewesen sei, und dass er den Schiffslosen befördert habe.

Die Stellung des Weibes war in Aegypten eine sehr hohe; Polygamie war nicht verboten, aber gewiss nicht gewöhnlich; von Harem war nur bei den Königen die Rede. Die Frau scheint zu allen Zeiten eine geehrte und ziemlich selbständige Stellung eingenommen zu haben; ihr Ehrenname war „die Herrin des Hauses". Kinder wurden als Gottes Segen angesehen, eine kinderlose Ehe war dagegen ein grosses Unglück, denn wer sollte dann für den Todtencultus sorgen? Die Aegypter waren im Ganzen ein praktisches Volk, dem alle Romantik und Poesie fern lag; Weisheit galt mehr als Tapferkeit, und die socialen Tugenden treten am Meisten hervor. Gedanken, wie wenn der Verstorbene Beka sagt, dass er Gott im Herzen getragen habe, sind selten. Die grossen Worte an den Grabstelen sind wohl, wie Erman bemerkt, nicht viel werth und meistens stereotype poetische Phrasen; aber sie zeichnen uns doch wenigstens ein moralisches Ideal, das den Aegyptern vorgeschwebt hat, und das nicht ohne Interesse ist.

§ 22. Skizze des Entwickelungsgangs.

Wie aus dem Vorhergehenden zur Genüge hervorgeht, ist es eigentlich verfrüht, eine Geschichte der religiösen Ideen und eine

Skizze des Entwickelungsgangs der ägyptischen Religion zu geben. Tiele hat vor Kurzem die ägyptische Mythologie historisch dargestellt; sein Versuch ist zwar ausserordentlich interessant durchgeführt, aber doch sehr gewagt. Die folgende Skizze soll daher nur die allgemeinsten Züge der Entwickelung nochmals hervorheben und in den historischen Rahmen einsetzen.

Unsere Kenntniss der ägyptischen Cultur fängt erst mit der vierten Dynastie an. Die Religion, wie wir sie nun in gleichzeitigen Texten antreffen, ist schon etwas Fertiges; die wichtigste Entwickelung, die vom naiven zum reflectirten Standpunkt, ist in vollem Gange. Die Theologie ist bereits an der Arbeit; die wichtigeren Localgötter sind nicht nur Localgötter, sie sind zum Theil bereits genealogisch und kosmogonisch geordnet; der Identificationsprocess, der im Pantheismus kulminirte, war in Angriff genommen, aber ein Gott wie Horus war doch vielleicht noch nicht einheitlich aufgefasst. Die Cultusformen stehen wahrscheinlich schon fest, die Todtengebräuche und der Todtendienst sind schon ausgebildet. Die Osirianische Lehre war freilich vollständig entwickelt, aber sie hatte doch noch nicht die alten Todtengötter verdrängt. Die Hauptgötter waren ganz dieselben, die auch in späteren Epochen den ersten Platz im ägyptischen Pantheon einnahmen. Bemerkenswerth ist der von den Königen der 5. Dynastie begünstigte Cultus des Râ, der später aus den erhaltenen Texten nicht belegt werden kann, auch der Cultus der lebenden Könige wird nur für diese Zeit im eigentlichen Aegypten bezeugt. Die moralischen und socialen Tugenden, wie wir sie aus dem sehr alten Papyrus Prisse kennen, sind wesentlich dieselben, die wir zu allen Zeiten hervorgehoben finden.

Und doch können wir eine Entwickelung der ägyptischen Religion auch in der historischen Zeit verfolgen; es war dies gewiss weniger eine äussere Entwickelung als eine innere, aber immerhin wurde doch eine Menge neuer Gedanken in Umlauf gesetzt, die in verschiedener Weise innerhalb des historisch gegebenen und mit zähem Conservatismus festgehaltenen Rahmens zum Ausdruck kamen. Sowohl die Theologie als die politischen Ereignisse wirkten zusammen, um diese Entwickelung zu fördern. Neue Königsgeschlechter bevorzugten die Götter ihres Heimathgaues, und die locale Theologie machte sich sogleich daran, die vornehmsten und bedeutendsten der übrigen Gottheiten um sie zu gruppiren. Dies ganz im Allgemeinen.

Bereits im mittleren Reich finden wir einzelne Götter mit Râ combinirt, die Sonnentheologie greift siegreich auch in die südägyptischen Culte ein; Sebek und Amon finden wir jetzt als Sebek-Râ und

Amon-Râ wieder. Auch die Osirislehre hat sich vollständig Bahn gebrochen, Abydos ist jetzt die heilige Stadt der Osirisverehrer, und die allermeisten Grabstelen, die wir aus der 12. und 13. Dynastie besitzen, stammen aus Abydos; die Anzahl der abydenischen Grabstelen aus dem neuen Reich ist bei weitem nicht so gross. Die Priesterschaft des Gauheiligthums wird noch vom Gaufürsten geleitet, er ist Oberpriester; und der Localcultus wird hauptsächlich noch von der localen Gemeinde getragen. Die Theologie arbeitet rüstig weiter; wir finden das Cap. 17 des Todtenbuches bereits mit dreifachem Commentar versehen vor. Von ausländischen Einflüssen auf die ägyptische Religion ist noch keine Rede; die ägyptischen Eroberungen gingen nur nach Süden, und das barbarische Nubien konnte keinen Einfluss auf ein Culturvolk wie das ägyptische ausüben. Während früher die Todtentexte an den Grabwänden angebracht waren, finden wir sie jetzt häufig an den Holzsärgen geschrieben.

Das mächtige Reich der Könige der 12. Dynastie brach unter dem Ansturm des aus Asien kommenden Hyksosvolkes zusammen; von der Religion dieses Volks wissen wir gar nichts; der ägyptische Gott Set wurde ihr Nationalgott, aber übrigens scheint die ägyptische Cultur die Eroberer überwunden zu haben; nach dem ersten ohne Zweifel verwüstenden Sturm wurden wohl die ägyptischen Institutionen und zum Theil auch die nationale Religion von den Eroberern respectirt. Die Hyksosherrschaft hat keine directen Spuren in der ägyptischen Religion hinterlassen.

Die Befreiungskriege wurden von Theben aus geführt, und die thebanischen Könige, die endlich das ganze Nilthal von dem fremden „Pestvolk“ säuberten, brachten ihren Gott, den thebanischen Amon-Râ in die erste Reihe. Amon-Râ steht jetzt ganz klar als ein Sonnengott da, als die höchste Manifestation des himmlischen Licht- und Lebenspenders. Er hatte die Waffen der nationalen Erhebung gesegnet, und ihm wurde auch ein reicher Lohn dargebracht. Der Weg nach Asien stand offen und lud die siegreichen Könige zu Eroberungen ein, und von der reichen Beute der Thotmes und Amenhotep bekam Amon-Râ sein gutes Theil. Rasch wuchsen sein Ansehen und sein Reichthum; andere Götter wurden mit ihm identificirt, so finden wir ihn bisweilen mit den Attributen des Min und des Chnum. Die Priesterschaft Amons, die den Reichthum des Gottes verwaltete, wurde eine wirklich bedeutende Macht im Staate. Diese Blüthezeit des Amon-Râ-Cultus wurde auf kurze Zeit durch eine religiöse Revolution jäh unterbrochen, die in der ägyptischen Culturgeschichte ganz einzig dasteht, die aber eines der interessantesten Momente derselben bildet.

Der König Amenhotep IV., der Sohn des grossen Eroberers Amenhotep III. und seiner Gemahlin Ti, hatte kaum wenige Jahre regirt, als er den Amoncultus zu verfolgen begann; es war eine gewaltsame Reaction, der Name Amons wurde überall, auch an Privatstelen, getilgt; der König änderte seinen eigenen Namen, der auch den verhassten Gottesnamen enthielt, in Chunaten „Glanz der Sonnenscheibe", um, er verlegte seine Residenz von Theben, das ihm mit seinen kolossalen Tempeln zu Ehren Amons und seiner ihm ganz natürlich feindlichen Bevölkerung zuwider war, nach dem jetzigen Tell-el-Amarna, wo er eine neue prächtige Residenzstadt aufführte. Aber diese religiöse Revolution hatte nicht nur eine negative Seite in der Reaction gegen den Amoncultus, sie wollte auch etwas Neues bringen, und zwar nichts weniger als eine monotheistische Lehre. Wir kennen diese Lehre nur sehr dürftig, unsere einzige Quelle sind die Inschriften der Gräber bei Tell-el-Amarna. Als einziger Gott wurde die Sonne unter dem Namen Aten, „Sonnenscheibe", angebetet, dieser Gott wurde als eine Sonnenscheibe dargestellt, von der in Hände endigende Strahlen ausgehen; kein anderes Bild der Gottheit war erlaubt. Der einzige, auf den Atencultus bezügliche Text, den wir kennen, ist ein wahrscheinlich vom König selbst herrührender Hymnus, welcher wirklich ein lebhaftes Naturgefühl und gar schöne Gedanken enthält. Man hat natürlich viel über diesen Atencultus discutirt; man hat an semitische Einflüsse gedacht, was aber ganz unbegründet ist; Aten scheint eine Form des Sonnengottes zu sein, die in Heliopolis einheimisch war; er wird auch vor der Zeit Chunaten's erwähnt; sein Oberpriester führt denselben Titel wie der Oberpriester zu Heliopolis, und er wird bisweilen Râ oder Horus der beiden Horizonte genannt. Die Motive, die den jungen König zu diesem gewaltsamen Versuch, einen Monotheismus als Staatsreligion einzuführen, veranlassten, sind nicht klar; dass seine Mutter sehr eifrig den Atencultus förderte, ist sicher, im Uebrigen müssen wir uns aber mit Vermuthungen begnügen. Sowohl politische als religiöse Erwägungen können bei dem König den Umschwung hervorgerufen haben. Die Macht der Amonspriester war gewiss drohend, und es könnte sowohl aus politischen als religiösen Rücksichten erwünscht gewesen sein, die religiöse Einheit des Landes mit einem Schlage zu sichern. Ganz merkwürdig ist es auch, dass mit der religiösen Revolution eine ganz neue Richtung der Kunst eingeschlagen wurde; wir finden eine freiere und natürlichere Behandlung des Stoffes in den aufbewahrten Kunstgegenständen und Decorationen aus den Ruinen bei Tell-el-Amarna; der König liess sich sehr realistisch abbilden, und die zahlreichen hässlichen Bilder von ihm

aus seinen späteren Jahren stehen in schroffem Gegensatz zu einem Bildniss aus seiner ersten Zeit, welches stilistisch sich nicht von denen seiner Vorgänger unterscheidet. Es gelang ihm, wie es scheint, in seiner nicht sehr langen Regierung, den Atencultus im ganzen Lande einzuführen, aber mit ihm war die fanatische Energie der Revolution gebrochen; er starb ohne männliche Nachkommen, und seine Nachfolger änderten sehr bald der Priesterschaft gegenüber die Politik.

Die Reaction trat ein, und die ganze folgende Zeit, die 19. Dynastie, wurde in religiöser Beziehung von ihr beherrscht. Amon-Râ ist wieder der ägyptische Nationalgott und gewinnt nun eine viel grössere Macht als vor der Revolution des Chunaten. Die pantheistische Speculation, die jedoch treu an dem ganzen ägyptischen Pantheon festhält, sucht jetzt den religiösen Drang nach Einheit zu befriedigen; die symbolischen Erklärungen mildern die fetischistischen Cultusformen. Die Sonnentheologie sucht auch die Todtenwelt zu erobern; nicht nur wird Osiris in einen Sonnengott umgedeutet, eine in Theben entstandene Lehre macht, wie oben näher dargelegt ist, Râ zum Pharao des ganzen Todtenreiches; auch die alten primitiven Anschauungen vom Ka sind jetzt, wenn nicht in der Form, so doch wahrscheinlich in Wirklichkeit verlassen. Die Verbindung mit Asien und den semitischen Culturen wird im neuen Reiche sehr rege. Tausende von semitischen Kriegsgefangenen werden nach Aegypten geschleppt, wo nach und nach eine ansehnliche semitische Bevölkerung aufwächst. Semitische Gottheiten werden auf diese Weise auch nach Aegypten geführt, und bekommen besonders in Unterägypten selbständige Culte, ohne doch wesentlich auf die ägyptische Religion einzuwirken.

Die kriegerischen Könige der 19. Dynastie waren alle sehr eifrig in der Förderung der Culte der grossen Hauptgötter; mehr und mehr wird es die Aufgabe des Staates, die Götter und die Priester zu unterhalten. Die Priester, vor Allen die des Amon-Râ, wurden die mächtigsten Personen im Lande, die todte Hand hatte sich ungeheure Ländereien angemaasst. Der Oberpriester des Amon-Râ konnte einen schwachen König nach seinem Belieben leiten, zuletzt riss er sogar die Krone an sich, und die Theokratie war begründet. Diese dauerte aber nicht lange; verschiedene nordägyptische Dynastien kamen an die Regierung, und die legitimen Amonsdiener fanden einen Zufluchtsort in Aethiopien. Jetzt treten unterägyptische Gottheiten mehr hervor, aber Amon-Râ wird fortwährend im ganzen Lande verehrt. Mehrere von Aethiopien ausgehende Versuche, Aegypten wieder der orthodoxen Theokratie zu unterwerfen, scheiterten; das äthiopische Königreich wurde isolirt, und die da herrschende ägyptische Cultur konnte

sich auf die Dauer gegen die barbarischen Elemente nicht rein behaupten. Auch in der Oase El-Chargeh entstand in der Spätzeit eine Hauptstätte des Amondienstes, und die Inschriften an den bewahrten Resten des Tempels beweisen, dass die monotheistisch-pantheistische Theologie mit Amon-Râ als Centrum hier weiter arbeitete.

Eine Restauration trat jetzt ein, die schon mit der Verlegung der Residenz von Theben nach Unterägypten angefangen hat, aber erst mit der 26. saitischen Dynastie vollendet worden ist. Man griff auf die uralten Zeiten der Pyramidenerbauer zurück, die auch ihren Hauptsitz in Unterägypten gehabt hatten. Die Pyramidenzeit wird in Allem als Muster genommen; die alten religiösen Texte kommen wieder auf, obschon sie gewiss nur halb verständlich waren. Der Todtendienst der Könige der 4. Dynastie wird wieder aufgenommen, ihre Pyramiden werden restaurirt, die alten Titulaturen, die seit mehr als zweitausend Jahren vergessen waren, kommen wieder in Gebrauch, die Kunst wendet zu der soliden und realistischen Richtung des alten Reiches zurück. Wahrscheinlich ist jetzt das Todtenbuch codificirt worden. Die Theologie folgt ihren gewöhnlichen Bahnen. Eine Restauration, wie die saitische, gehört eigentlich zum Merkwürdigsten in der ganzen ägyptischen Culturgeschichte, und sie ist die beste Illustration von dem Conservatismus des ägyptischen Volksgeistes. Eine Revolution oder eine Evolution, die die Formen antasten wollte, konnte in Aegypten nimmer gelingen; eine Restauration wie diese drang siegreich durch.

Von nun ab ist die nationale Entwickelung fertig. Perser, Griechen und Römer wurden nach einander die Beherrscher des Landes. Die Religion freilich bleibt unangetastet, aber das nationale Leben leidet und dadurch auch das religiöse. Die Texte aus der Ptolemäer- und Römerzeit sind, soweit sie neu sind, Ausdrücke einer unfruchtbaren Speculation, die oft mystisch-pantheistisch gefärbt ist. Von Entwickelung ist keine Rede. Bemerkenswerth ist es, dass die Söhne in zwei der Haupttriaden, Chonsu und Imhotep, jetzt die Väter Amon-Râ und Ptah überflügeln; fremde Gottheiten, wie Bes, werden allgemein verehrt, und der Serapiscultus steht in besonderem Ansehen. Griechische Anschauungen haben keinen Einfluss auf den ägyptischen Gedankengang ausgeübt. Die ägyptische Religion bestand dem Namen nach noch Jahrhunderte fort, hatte aber ihre Bedeutung für die geistige Entwickelung verloren. Auch dieser Scheinexistenz machte Theodosius I. ein Ende; mit dem prächtigen Serapeion in Alexandria verschwand der letzte Rest der altägyptischen Religion (391 n. Chr.).

Die semitischen Völker im nördlichen Vorderasien.

Von Dr. Friedrich Jeremias (Leipzig).

§ 23. Vorbemerkungen.

Litteratur. Von der mehr allgemeinen Litteratur seien hier allein erwähnt: E. Renan, Histoire générale et système comparé des langues sémitiques (I, 4. Ed. 1864). Nouvelles considérations sur le caractère général des peuples sémitiques et en particulier sur leur tendance au monothéisme (1859); Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern und den benachbarten Völkern (1877); W. W. Graf v. Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte (2 Hefte, 1876—1878); Fr. Baethgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte (I, 1888); W. Robertson Smith, The religion of the Semites (Burnett Lect. 1888, 1889); Tiele, Geschichte der Religion im Alterthum, übersetzt von Gehrich (I, 1896).

Die nordsemitischen Stämme der Babylonier, Assyrer, Aramäer und Phönicier zeigen sich in ihrer Sprache und in ihrer Denkweise eng verwandt. Auch ihre religiösen Grundanschauungen haben einen gemeinsamen Kern. In welchem Grade sie von einander abhängig gewesen sind, kann bei der mangelhaften Ueberlieferung, welche über die aramäische und phönicische Religion Kenntniss giebt, nicht entschieden werden. Die ganz verschiedenartige geschichtliche Entwickelung der drei semitischen Stämme hat eine verschiedenartige Ausgestaltung ihrer Religion bedingt. Die Babylonier-Assyrer mit ihren politischen Einheitsbestrebungen weisen ein grosses und sicher gefügtes Pantheon auf. Die Aramäer sind immer zersplittert gewesen, nur an wenigen Orten hat sich der Cultus centralisirt, zu einer Volkseinheit sind sie ebensowenig gelangt wie zu einheitlichen religiösen Anschauungen. Die geschichtliche und religiöse Entwickelung der nomadisirenden Aramäer ist in Dunkel gehüllt. Anders hat sich die Religion in Phönicien gestaltet. Wir finden feste Formen derselben in den von einander abgeschlossenen phönicischen Städterepubliken. Hier hat die Götterverehrung für die Zeit geschichtlicher Bezeugung sich in wenig veränderter Weise erhalten. Sie tritt überall in gesonderten Localculten hervor. Wie aber die Phönicier trotz der politischen Zersplitterung das Bewusstsein nationaler Zusammengehörigkeit haben, so weisen sie auch einen

unverkennbaren gemeinsamen Besitz religiöser Vorstellungen auf, der in vorhistorische Zeit zurückweist. Aber obgleich in der Zeit, aus welcher wir von der aramäischen und phönicischen Religion Kenntniss haben, die Spuren der Degeneration stark hervortreten in einer stark ausgebildeten niederen Naturverehrung, so sind doch die ursprünglichen Züge gemeinsemitischer Religion deutlich genug. Das zähe semitische Festhalten am Hergebrachten hat auch hierin seine Kraft bewährt. Die phönicische Religion reicht soweit zurück, dass die spätere Ansiedelung an der Meeresküste keinen wesentlichen Einfluss ausgeübt hat. Die obersten Götter der Phönicier sind keine Meergötter und stehen zur Schifffahrt ursprünglich in keiner Beziehung. Einen ganz neuen Einblick in den geschichtlichen Zusammenhang der nordsemitischen Stämme gewähren die in El-Amarna gefundenen Texte. Sie enthalten den Briefwechsel palästinensischer Statthalter und babylonischer Könige mit zwei ägyptischen Herrschern der 18. Dynastie. Palästina sammt den phönicischen Städten und einem grossen Theil des syrischen Gebiets stand unter ägyptischer Oberherrschaft. Das Wenige, was sich, aus Namen besonders, für die phönicische Religion ergiebt, stimmt mit den viel späteren phönicischen Urkunden überein. Aber für die Kenntniss und Auffassung der syro-phönicischen Cultur in ihrem Verhältniss zur babylonischen ist es von grösster Wichtigkeit, dass die phönicischen Statthalter an den ägyptischen Oberherrn in babylonischer Keilschrift schreiben. Also beherrschte im 15. Jahrhundert die babylonische Cultur ganz Vorderasien. Ohne Einfluss auf die religiösen Anschauungen kann das nicht gewesen sein. Gemeinsam ist den drei Religionen der Cultus einer besonders verehrten weiblichen Gottheit Ištar-Astarte in verwandter Form. Doch ist hierbei ein von Babylonien ausgehender Einfluss bestimmt anzunehmen. Das Gemeinsame der drei Religionen zeigt sich in der Verehrung ihrer grossen Götter. Renan hat in seinem grossen Werk über die Semiten ihnen eine besondere Beanlagung für den Monotheismus zugesprochen, der bei ihnen das Ursprüngliche gewesen sei. Die Zeit seit Erscheinen seines Werkes hat nur immer neue Zeugnisse für den Polytheismus der Semiten erbracht. Polytheistischer Naturdienst ist die Religion der Semiten. Aber dabei ist ihnen vor anderen Religionen der auf das Unendliche, Ueberirdische gerichtete Sinn eigen. Die Localculte der Babylonier deuten noch sicherer als die der Syro-Phönicier darauf hin, dass die grossen Götter als Himmelsgötter verehrt wurden, die in den herrschenden Gestirnen des Tages und der Nacht in Erscheinung treten. Es ist wohl anzunehmen, dass den verschiedenen grossen Göttern der semitischen Localculte vor ihrer Vereinigung zu

einem Pantheon die gemeinsame Anschauung von einem höchsten Himmelsherrn zu Grunde liegt. Gemeinsam ist den semitischen Stämmen auch die Benennung der Götter. El (ilu) ist der Name der Götter insgesammt[1]; der Gottheit gehören alle Kräfte, die über und auf und unter der Erde wirken, sie sind Herren und Könige über Himmel und Erde, über Leben und Tod, Baʿal (Bel) oder Melech, Adon oder Marna. Diese Bezeichnungen, die theilweise allen Semiten gehören, wie Bel, sind Gesammtbezeichnung der Gottheit und werden nur in abgeleiteter Weise einem einzelnen Gott als Eigenname beigelegt wie dem Bel von Nippur. Die Gottheit erscheint in den wohlthätigen und zerstörenden Naturkräften. Die semitischen Religionen sind von dem Gefühl unbedingter Abhängigkeit beherrscht. Die Gottheit verleiht die Lebensgüter, sie entzieht sie, wenn sie zürnt, aber die Schuld der Menschen ist die Ursache des Zornes der Götter. Das Verhältniss der Götter zu den Menschen und umgekehrt ist ausschliesslich auf das Diesseits gerichtet. Den Göttern gehört das Leben, das Eigenthum, das Land mit allem, was es trägt. Darum gebührt ihnen ein Cultus der höchsten persönlichen Hingabe, bis zur Ausartung in blutigen Menschenopfern bei den Syro-Phöniciern. Die babylonische Religion lässt sich bis zu einer in die älteste Vergangenheit zurückreichenden Zeit geschichtlich verfolgen. Syrien und Phönicien haben von Babylonien vor der Zeit, da die Geschichte ausdrücklich Kunde von ihnen giebt, in politischer und cultureller Abhängigkeit gestanden.

Die Babylonier und Assyrer.

§ 24. Babylonien. Quellen zur Geschichte der babylonischen Religion.

Litteratur. Ausführliche Litteraturangaben finden sich in der Zeitschrift für Assyriologie. Zeitschriften: Zeitschrift für Keilschriftforschung von Hommel und Bezold (1884f.); Zeitschrift für Assyriologie von Bezold (1886ff.); Transactions und Proceedings of the Society of Bibl. Archaeology (1872ff.); The Babylonian and Oriental Record von Terrien de Lacouperie (1886ff.); Beiträge zur Assyriologie und vergleichenden semitischen Sprachwissenschaft von Delitzsch und Haupt (1889ff.); Recherches bibliques und Revue sémitique von Halévy (1893ff.); John Hopkins' University Circulars. Geschichtswerke von Hommel (1885), Tiele (1886 bis 1888), Mürdter-Delitzsch (1891), Winckler (1892); Geschichte des Alterthums von Duncker (5. A. 1878); von E. Meyer (I, 1884); Maspero, Histoire ancienne (1896). Für die historischen Texte: Keilinschriftliche Bibliothek, hrsg. von Eb. Schrader (1889—1896). Ueber die babylonische Religion vgl. ausser den Abschnitten in den Geschichtswerken und den betr. Artikeln in den biblischen Handwörter-

[1] Die Etymologie des Wortes ist strittig; die Ableitung von einem Stamme 'ûl oder 'alâh „stark sein" liegt am nächsten.

büchern: LENORMANT, Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer, deutsche Ausgabe (1878); HOMMEL, Die semitischen Völker und Sprachen (1883); SAYCE, Lectures on the origin and growth of religion (1888); JENSEN, Die Kosmologie der Babylonier (1890); TIELE, Geschichte der Religion im Alterthum, übersetzt von GEHRICH (I. 1896). — Die sumerische Frage ist ausführlich behandelt bei LEHMANN, Šamaššumukîn, König von Babylonien (1892); FRIEDRICH DELITZSCH, Die Entstehung des ältesten Schriftsystems (1897).

Auf den Bergen Armeniens liegen die Quellen des Euphrat und Tigris. Ein wasserreiches und fruchtbares Land schliessen die beiden Ströme in ihrem unteren Laufe ein. Sie nähern sich erst bis zu geringem Abstand, fliessen dann noch einmal auseinander und münden zuletzt, wie sie gemeinsam begonnen, nahe bei einander in den persischen Golf. Das Land, welches dieser untere Lauf der Ströme einschliesst, ist Babylonien. Alljährlich im Frühling strömen die Wasser über die Ufer, durch eine Unzahl Canäle über das Land verbreitet. In schnellem Wechsel folgt der fruchtbaren Jahreszeit ein drückend heisser Sommer. Die Winterszeit ist Regenzeit. Ein friedliches und fleissiges Volk hat sich den natürlichen Vortheil des Landes zu Nutzen gemacht. Ackerbau, Baumcultur und Viehzucht wurden in Babylonien gepflegt. Städte blühten empor, Handelscentren, in denen alle Kunst und Wissenschaft eifrig gepflegt wurde. Sind die Babylonier auch in den bildenden Künsten von den Assyrern übertroffen worden, so stehen sie in den Wissenschaften, vorzüglich in der Himmelskunde und in der Rechtspflege, unter den Culturvölkern des Orients obenan. Die babylonischen Dichtungen zeugen von Phantasie und Erfindungsgabe, ebenso die frühzeitig ausgebildeten kosmogonischen und kosmologischen Vorstellungen.

Aus den Trümmern der alten Culturstätten sind, in Stein und Erz gemeisselt und in Thon gebrannt, die Zeugnisse der babylonischen Geschichte und Cultur auf uns gekommen. Sie weisen bis ins 5. Jahrtausend zurück und vermitteln sichere historische Kunde schon aus dem 4. Jahrtausend. Die Kenntniss der babylonischen Religion schöpft von da an aus originalen Quellen. Für die älteste Zeit sind es hauptsächlich Tempelweihinschriften, Urkunden, welche über Tempelbauten der Könige berichten, Siegelcylinder und Reliefdarstellungen, Palastinschriften und historische Inschriften der königlichen Archive. Ihnen schliessen sich die Documente aus dem Rechtsverkehr und dem privaten Leben an. Wichtig für die Beurtheilung des Einflusses babylonischer Cultur in Vorderasien sind die in Tell-el-Amarna, der Sonderresidenz des ägyptischen Königs Amenophis IV., gefundenen Keilschrifttafeln. Einen unerschöpflichen Reichthum religionsgeschichtlichen Materials bieten die nur zum Theil veröffentlichten und zum geringeren Theil verwertheten Inschriften aus den Archiven der assyrischen Könige

der Sargonidenperiode. Asurbanipal (669—625) setzte ein von seinen Vorgängern begonnenes Werk fort. Er sammelte aus den babylonischen Tempelarchiven die alten Schriftdenkmäler kurz vor ihrem gänzlichen Untergang und Verfall, liess sie abschreiben und übersetzen, um sie seiner grossen Bibliothek einzuverleiben. Es sind darunter die astrologischen Werke der Babylonier, Beschwörungen, Omentafeln, Hymnen und Busspsalmen und die epischen Dichtungen, welche uns über die kosmogonischen und kosmologischen Vorstellungen der Babylonier Aufschluss geben. Ein wichtiges Hülfsmittel sind die Götterlisten mit Angabe der Beinamen, der Wirkungsweise und der Cultorte der Götter und mit Nebeneinanderstellung der ideographischen und syllabaren Schreibweise. Die vordem werthvollste Quelle für die babylonische Religion war die chaldäische Geschichte des Berossus, eines Priesters vom Beltempel (Marduktempel) zu Babylon in der 1. Hälfte des 3. Jahrhunderts v. Chr., bekannt durch Auszüge des Alexander Polyhistor und bruchstückweise wiedergegeben durch Josephus und Eusebius. Die keilinschriftlichen Quellen haben die Zuverlässigkeit seiner Berichterstattung bestätigt. Die biblischen Angaben beziehen sich zumeist auf die Zeit der assyrischen Weltherrschaft und sind für diese Periode werthvoll als zeitgenössische Darstellung. Die übrigen griechischen Quellen haben nur noch secundäre Bedeutung. Die Werthlosigkeit der persischen Geschichte des Ktesias für die altbabylonischen Verhältnisse ist längst erkannt.

Bei Darstellung der babylonischen Religion kann die Frage nach dem sumerischen Ursprung der Schrift und Cultur ausser Betracht gelassen werden[1]. Soweit die bekannten Inschriften reichen, finden

[1] Ein Problem, welches noch der endgiltigen Lösung harrt, schliesst sich an die Form an, in welcher uns die alte Litteratur Babyloniens überliefert ist. Die babylonisch-assyrischen Schriftdenkmäler sind sämmtlich in theils phonetischer, theils ideographischer Schreibweise abgefasst. Die Schriftzeichen haben neben dem Silbenwerth rebusartig die Bedeutung eines oder mehrerer Worte (Ideogramme). Unter der von Asurbanipal und seinen Vorgängern gesammelten religiösen Litteratur wie unter den ältesten historischen Urkunden finden sich solche, welche durchgehends ideographisch geschrieben sind. Die ideographischen Zeichen sind mit Präformativen und Suffixen grammatisch bezeichnet. Asurbanipal liess zu solchen Texten von seinen Gelehrten eine Interlinearübertragung hinzufügen. Die Schreibweise wird in den Texten selbst als Sprache von Sumer und Akkad bezeichnet. Diesen Namen führt in historischer Zeit ein Theil des alten südbabylonischen Reichs. Während die meisten Gelehrten aus den bezeichneten Inschriften die Existenz eines vorsemitischen sumero-akkadischen Volkes herleiten, das von den einwandernden semitischen Babyloniern allmählich verdrängt und absorbirt worden ist, hat der französische Gelehrte HALÉVY unentwegt die Ansicht vertreten, dass in der Euphrat- und Tigrisniederung die semitische Cultur

wir die Herrschaft semitischer Babylonier, semitischer Cultur und Religion. Auch die ältesten Texte sind nach der übereinstimmenden Meinung der Kenner der babylonischen Litteratur zum mindesten semitisch beeinflusst. Die Entwickelung der babylonischen Staaten und Culturcentren zu dem grossen Einheitsstaat Ḫammurabi's gegen Ausgang des 3. Jahrtausends gewährt manchen interessanten Einblick in die Entwickelung der babylonischen Religion innerhalb

ursprünglich ist und dass jene sogenannte sumerische Schrift und Sprache ein künstliches ideographisches System sei, in den Priesterschulen gelehrt und fortgepflanzt, ein Mittel zur Erhaltung des priesterlichen Einflusses. Er stützt seine Ansicht auf sprachliche Gründe, deren Richtigkeit von seinen Gegnern zugestanden wird. Die Verteidiger der Existenz einer sumerischen Sprache sind mit Halévy darin eins, dass die überlieferten Texte sämmtlich bis in die älteste Zeit zurück die Spuren semitischen Einflusses zeigen und dass es keine rein sumerischen Texte giebt. Der semitische Einfluss ist in der Bildung ideographischer Zusammensetzungen erkennbar, Worte, welche als sumerische Lehnworte angesehen wurden, haben sich als gutsemitisch erwiesen; bei einigen der Texte mit Interlinarübersetzung ist der ideographische Text nachweislich eine Rückübertragung aus dem phonetisch geschriebenen und der semitische der ursprüngliche. Die wichtigste Thatsache für die Annahme eines sumerischen Volkes und einer sumerischen Sprache war der Umstand, dass die Schriftzeichen einen ursprünglichen Silbenwerth haben, der sich nur in den wenigsten Fällen aus semitischen Wurzeln herleiten liess. Hatte man schon früher in der Keilschrift eine ursprüngliche Bilderschrift vermuthet, so hat neuerdings, dies im Allgemeinen bestätigend, Friedrich Delitzsch die Grundzüge der Entstehung und Zusammensetzung der babylonischen Keilschriftzeichen klargelegt (Vorlesung in der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig; Näheres in der oben genannten Schrift „Ueber die Entstehung des ältesten Schriftsystems"). Das Resultat seiner Erklärung der Schriftzeichen ist die Uebereinstimmung ihrer ursprünglichen Bedeutung mit den in den Inschriften üblichen semitischen Wörtern, welche durch das betreffende Zeichen ideographisch dargestellt werden. Aber die semitischen Wurzeln dieser Wörter stimmen nicht mit den Silbenwerthen der dazu gehörigen Zeichen überein. Andererseits müssen die Silbenwerthe der sprachliche Ausdruck für die entsprechenden Wörter, welche in den Schriftzeichen abgebildet sind, gewesen sein. Aus der Vereinigung dieser beiden Momente ist Friedrich Delitzsch auf die von ihm früher vertretene These der Existenz einer sumerischen nichtsemitischen Sprache zurückgekommen. Die Ergebnisse dieser Forschungen beruhen vornehmlich auf den Ausgrabungen der amerikanischen Expedition in Nippur. Die hier gefundenen Inschriften weisen den ältesten bisher bekannten Schrifttypus auf. Ein Beispiel diene zur Erläuterung. Ein Zeichen, das nach Friedrich Delitzsch in der archaistischen Form das Bild der zunehmenden Mondsichel ist, hat den Lautwerth SI. Als Bild bedeutet es die Mondsichel, das „Horn" (ḳarnu) und wird durch das Zeitwort napâḫu = aufgehen (von Gestirnen) erklärt. Eine semitische Wurzel, welche den Lautwerth SI mit einem entsprechenden Sinnwerth vereinigen könnte, giebt es nicht. — Erwähnt sei noch, dass die von de Sarzec in Telloh ausgegrabenen Kunstdenkmäler aus dem alten südbabylonischen Reich in den Kunstformen und Typen einen von dem Semitischen wesentlich verschiedenen Charakter haben.

dieser staatlichen Umwälzungen, aber die Grundzüge des babylonischen Pantheons finden sich schon in den ältesten Inschriften von Telloh. Auch in späterer Zeit hat weder der elamitische Einfall und die Herrschaft der Elamiter über Babylonien um 2300, noch die 600jährige Oberherrschaft kossäischer Könige im 2. Jahrtausend einen merklichen Einfluss auf die Gestaltung der babylonischen Religion ausgeübt. Von der ideographischen Schreibweise der Götternamen kann kein Beweis für einen fremden Ursprung ihrer Träger hergeleitet werden. Die Namen von zwei der obersten babylonischen Gottheiten, Ea und Ninib, sind ausnahmslos ideographisch geschrieben und die Aussprache nicht mit Sicherheit zu bestimmen. Der Name Ramman ist erst neuerdings unzweideutig als Name des babylonischen Wettergottes bezeugt. Auch die veränderte Schreibweise und der Wechsel von Götternamen erklärt sich aus dem Wechsel der politischen Verhältnisse, unter dem ein Cultuscentrum von dem anderen abgelöst wird, wobei die Eigenart des zurücktretenden Localcultes natürlicher Weise verschwindet. Und selbst wenn einzelne der ideographischen Götternamen als Namen ursprünglich sumerischer Gottheiten erwiesen werden könnten, so würde daraus nur zu schliessen sein, dass die eingewanderten Semiten dieselben mit dem Erbe der Schrift und Cultur herübergenommen und aus irgendwelchen, möglicher Weise sehr äusserlichen Gründen, ihre Gottheit mit der des fremden Volkes identificirt hätten. In einem Punkte freilich, in dem sich die babylonische Religion wesentlich von den anderen naheverwandten semitischen Religionen Vorderasiens unterscheidet, könnte man sehr wohl fremdartigen Einfluss sehen. Die Religionsgeschichte würde dafür mannigfaltige Analogien bieten. Wir finden nämlich in der babylonischen Religion bis in die älteste Zeit zurück neben der Götterverehrung, wie sie die anderen semitischen Religionen zeigen, einen weitverzweigten Geisterglauben und dem entsprechende mantische Gebräuche, Zauberformeln und Beschwörungen. Es ist eine niedere Form des Cultus, die neben der üblichen Gottesverehrung in Gebrauch ist. Schon Gudea eifert dagegen (s. § 37). Für die babylonische Astrologie und die Vermischung der theologischen Vorstellungen mit astrologischen ist bemerkenswerth, dass das südbabylonische Gebiet von Sumer und Akkad mit der altheiligen Stadt Ur das Gebiet der Chaldäer war, die in der Geschichte zuerst am Ausgang des 2. Jahrtausends hervortreten und dann nach dem Sturz des assyrischen Weltreichs das neubabylonische Reich begründen. Die biblische Ueberlieferung bezeichnet Magie und Gestirndienst mit Vorliebe als chaldäische Weisheit. Auch hierin dürfte sich vielleicht die Tradition bewähren.

§ 25. Entwickelung der babylonischen Religion. Localculte.

Die babylonische Religion ist polytheistische Naturreligion, die Religion eines Ackerbau treibenden Volkes in märchenhaft fruchtbarem Lande. Der tägliche Lauf der Gestirne und die jährliche Wiederkehr der Jahreszeiten ist die Ursache aller Freude und Lebenshoffnung. Die grossen Gestirne, Sonne und Mond, waren dem Volke die Offenbarung der Leben spendenden, im Himmel über der Erde herrschenden Götter, und zu Sonne und Mond tritt in der babylonischen Religion das glänzende Gestirn, das sie in beider Geleit sahen, der Morgen- und Abendstern. Auf die in der Natur waltenden Kräfte zu achten, ist Lebensbedingung für ein Naturvolk. Die Auffassung der Gottheit entspricht derjenigen in den anderen semitischen Religionen. In den Naturkräften offenbart sich die Gottheit. Die Tempel sind die Abbilder ihrer himmlischen Wohnungen und darum mit den Bildern der Gestirne geschmückt. Die Götter sind die himmlischen Herrscher der Menschen, die ihre Geschicke bestimmen, die das Leben geben und erhalten und wieder zerstören, Herren und Könige des Landes und Schützer desselben. Nach dieser doppelten Seite, ihrer Stellung als Herren der Welt und der Menschen und ihrer Erscheinung in dem geheimnissvollen und mächtigen Walten der Natur führen sie ihre Namen. Die weitverbreitete These, dass die babylonische Religion ursprünglich siderischen Charakter habe, wird durch die alten Zeugnisse der Localculte widerlegt. Die übliche Begründung durch die einem Stern ähnliche Bildform des Götterzeichens ilu ist ohne Beweiskraft. Das betreffende Bild kann ebensogut Symbol der Himmelsgegenden sein und den Gedanken des Himmelsherrn darstellen. In der That deuten die Spuren der Localculte in den meisten Fällen auf die Verehrung eines Himmelsherrn. Im nördlichen Babylonien weist darauf der Sonnengott von Sippar, der Bel von Nippur, der Frühlingssonnengott Marduk von Babylon, vielleicht auch Nebo von Borsippa, dem das Wachsen der Feldfrucht zugeschrieben wird; auch Nergal von Kutha ist ursprünglich Himmelsgott und wird dann als Gott der versengenden Sonnengluth, unter welcher das Leben erstirbt, zum Gott der Unterwelt. In Südbabylonien ist der Mondgott von Ur der Himmelsherr. Diese Verbindung ist durchaus nicht gezwungen, wie die spätere Bezeichnung des Mondgottes als des grossen Anu, d. i. Himmelsherrn, zeigt. Eine gleiche Stellung haben wohl die als Sonnengötter verehrten Hauptgottheiten Ninib (Ningirsu) von Sirpurla und der Sonnengott von Larsam eingenommen; und das nördliche Agane mit dem südlichen Uruk vereinigen sich im Dienst der Himmelskönigin Ištar, die als Abendstern und Morgenstern die wohl-

thuenden schöpferischen Kräfte der Nacht geleitet. Nur im Cultus des Ea von Eridu lässt sich keinerlei Beziehung auf Ea als Himmelsherrn nachweisen. Als oberste Götter mögen die genannten Localgottheiten ursprünglich einander sehr verwandt gewesen sein. Noch an ihrer Stellung im babylonischen Pantheon, wo sie alle dem einen grossen fernen und im Cultus nur selten erwähnten Anu, dem höchsten Himmelsherrn, untergeordnet sind, kann man bei mehreren ihre ursprüngliche Bedeutung daraus ersehen, dass sie in besonderen Erscheinungsformen der Sonne sich darstellen. Sind sie zu Sonnengottheiten geworden, so treten sie hinter Sin, den Mondgott, zurück nach gemeinsemitischer Anschauung. Ištar behält in ihrer einzigartigen Gestalt unverändert die Bedeutung der Himmelskönigin.

Neben der obersten männlichen Gottheit eines Cultortes findet sich fast durchgehend eine ihm zur Seite stehende weibliche Gottheit, seine Gemahlin. Diese weiblichen Gottheiten scheinen in älterer Zeit eine grössere Rolle gespielt zu haben, als später, wo sie zu einer einfachen Ergänzung der männlichen Gottheiten werden mit Antheil an ihrer Machtbefugniss und darum Verehrung. In den Inschriften Gudea's wird die Erdmutter Ba'u, die Gemahlin des Ningirsu, besonders gefeiert. Das ihr geweihte Neujahrsfest scheint als Vermählungsfest Beider gedacht zu sein, dementsprechend werden ihr an diesem Tage die Vermählungsgeschenke dargebracht. Nur Ištar ist ausgenommen. Sie hat immer einen selbständigen Cult gehabt. — Die babylonischen Göttinnen sind die Vertreterinnen der zeugenden Naturkraft, welche die schöpferische Lebenskraft in sich aufnimmt, die Göttinnen der Fruchtbarkeit, die grossen Mütter, dem Himmelsherrn als Erdgottheiten gegenübergestellt.

Die Zeit, in welcher wir aus kleinen, um ein religiöses Centrum geschaarten Gemeinwesen grosse zusammenhängende Reiche, wiederum mit einem hervorragenden religiösen Mittelpunkt, entstehen sehen, gehört dem 4. Jahrtausend an. Von grosser Wichtigkeit wurde die Reichsgründung Hammurabi's um 2250, der das südbabylonische und nordbabylonische Reich zu einer Gesammtmonarchie mit der Hauptstadt Babel dauernd vereinigte.

Die Frage, ob die Cultstätten des nördlichen oder des südlichen Babylonien früher entstanden sind, lässt sich nicht entscheiden. Sichere historische Nachrichten zeigen uns ein vereinigtes nordbabylonisches Reich um 3800. Nähere Nachrichten über dasselbe fehlen. Unter den Städten treten Sippar und Agane, Nippur und Babel, später auch Kutha, hervor.

In Sippar, der Königsstadt der ältesten nordbabylonischen Herr-

scher, ist von der frühesten bis in die jüngste neuchaldäische Zeit der Sonnengott Šamaš verehrt worden in seinem „Sonnenhaus" genannten Tempel. Eine interessante Darstellung aus späterer Zeit zeigt ihn thronend im Tempel. Vor ihm auf dem Altar eine grosse Sonnenscheibe, über ihm der Mond und zwei Sterne, vielleicht Ištar's Symbol als Morgen- und als Abendstern. Seine Gemahlin ist die lebenspendende Göttin Aa, die Göttin der Menschen. In der Nachbarstadt, „Sippar der Anunit" geheissen, wurde die mit Ištar identische Anunit verehrt, die Göttin des Morgensterns, in ihrem doppelten Charakter als die Göttin der üppigen Fruchtbarkeit und als die kriegerische. Der früheste Cult derselben Göttin befand sich in Agane, das nicht zu fern von Sippar gesucht werden muss. Ob es mit der „Sippar der Anunit" genannten Stadt identisch ist, erscheint sehr fraglich, wenngleich der Cultus von dem in Sippar sich nicht unterscheidet und der Tempel in beiden Städten gleich benannt ist. Immerhin ist es bemerkenswerth, dass auch Anunit als Gemahlin des Sonnengottes Šamaš genannt wird.

Aus den Trümmern des Beltempels zu Nippur kommt neue Kunde durch die Ausgrabungen der schon erwähnten amerikanischen Expedition. Nippur tritt erst unter den Herrschern des südbabylonischen Reiches hervor, die den Tempel und Cult von Nippur erneuern. Es ist die älteste Stätte der Verehrung Bel's, des Herrn. Er erscheint als Gott der atmosphärischen Kräfte. Die Sturmwinddämonen sind seine Diener und Boten. Neben ihm wird Beltis, die Herrin, als sein Weib verehrt, die grosse Mutter und Erdgöttin.

Hinter den genannten Städten tritt vorläufig Babel noch zurück; auch Babels Schwesterstadt Borsippa erscheint erst in späterer Zeit, von Babel völlig abhängig, so dass der Sonnengott von Babel, Marduk, als Vater Nebo's, des Sonnengottes von Borsippa, gilt. Da auf den Mardukcult Vieles vom Cult des Bel in Nippur übertragen ist, lässt sich für den alten Localcult Babels nur mit Bestimmtheit sagen, dass Marduk als Sonnengott verehrt worden ist. Ṣarpanit ist Marduk's Gemahlin, die strahlende Göttin der Lebenskraft. Vielleicht ist sie die Personification der Morgenröthe.

Aelter ist der Nergalcult von Kutha. Frühzeitig ist Nergal selbst, ursprünglich Sonnengott, mit seiner Gemahlin Allatu in besondere Beziehung zur Unterwelt gesetzt worden. Die Unterwelt selbst als Todtenstadt wird nach Nergal's Cultort Kutha benannt. Auch als Unterweltgötter aber sind Nergal und Allatu schöpferische Götter des Lebens und der Fruchtbarkeit.

Wichtiger und von bleibendem Einflusse sind die Localculte des

südbabylonischen Reiches gewesen. Ur ist der Mittelpunkt desselben. Hier wurde der Mondgott Sin unter dem Namen Nannar, Leuchte, verehrt. Er wird der erste Sohn Bel's genannt, gilt aber als Erster der Götter. Er bringt Licht in die finstere Nacht, der kräftige junge Wildstier des Himmels, der schöpferische Gott. Auf einem altbabylonischen Siegelcylinder von Ur ist er thronend abgebildet, über ihm schwebt die Mondsichel. Der Mond ist nach semitischer Vorstellung wichtiger für das Wachsthum als die Sonne, welche oft versengend und verzehrend das Leben tödtet. Seine Gemahlin Nanna ist die grosse Herrin. Ihr Tempel heisst Himmelshaus. Später wird sie mit Ištar verwechselt. — Wiederholt hat Ur die Oberherrschaft abgetreten, an Larsam mit seinem Sonnencult und an Nippur, aber in religiöser Beziehung hat die Stadt des Mondgottes ihr ursprüngliches hohes Ansehen bewahrt und einen weitgehenden Einfluss auf die nordbabylonische Religion ausgeübt.

Die Ausgrabungen von Sirpurla (Telloh) enthalten die ältesten südbabylonischen Culturreste. Man vermuthet in Sirpurla das alte Lagaš. Von besonderem Interesse sind die Inschriften durch den Umstand, dass aus der Zeit der Herrscher (Priesterkönige) von Sirpurla um 2800 ein reicher und ausgebreiteter Cultus mit einem ausgebildeten babylonischen Pantheon überliefert ist. Die Localgottheit von Sirpurla ist NINIB (NINGIRSU), ein kriegerischer Sonnengott, der Herr der Waffe, der gewaltige Kämpe Bel's. Ihm zur Seite, an einem besonderen Feste zu Jahresanfang gefeiert, steht seine Gemahlin Ba'u, die Mutter der Götter, die gütige Frau, das Kind Anu's, des Himmelsherrn. Eine Wassergöttin Nina, also Göttin der Fruchtbarkeit, seine Schwester, später Ištar gleichgesetzt, wird gleich Ba'u verehrt.

Der Localgott von Uruk war der Himmelsgott Anu (mit seiner Gemahlin Anatu). Die Ueberlieferung berichtet aber fast ausschliesslich von dem Cult der Ištar von Uruk, welche den Namen Nana führt. Sie wird hier als Göttin des Abendsterns verehrt und als solche Herrin des Himmels genannt. Ihr Tempel heisst Himmelshaus. Die Verwandtschaft des Nanacult in Uruk mit dem Anunitcult in Agane ist sehr auffallend. Von ihr als Heldin des Izdubar-Epos (s. § 38) finden sich Darstellungen in Uruk wie in Agane auf altbabylonischen Cylindern. Sie ist Kriegsgöttin und Herrin des Naturlebens wie Anunit von Agane. Nur tritt bei der Nana von Uruk der Charakter als Göttin der sinnlichen Liebe stärker hervor, und dementsprechend hat sie hier auch den finsteren Charakter als todbringende verderbende Göttin.

Der Tammuzcult als Cult des Sonnengottes scheint auch in Uruk ursprünglich zu sein.

Die südlichste Stadt Babyloniens ist Eridu. Es ist sehr wahrscheinlich, dass Eridu am Meere oder in nächster Nähe desselben begründet worden ist. Hier ist der Cult des Wassergottes Ea, des Guten, der in der Meerestiefe wohnt und der Hüter unergründlicher und geheimnissvoller Weisheit ist. Bei keinem der Localculte — Marduk für spätere Zeit kommt nicht in Betracht — ist die Gottheit so mit ihrer ursprünglichen Cultstätte verwachsen geblieben und so unzertrennlich mit ihr auch in der volksthümlichen Anschauung verbunden, wie der Meergott Ea mit Eridu. Das beweisst auch für die ursprüngliche eigenartige Bedeutung Ea's als Wassergott, die mit keinem anderen Localcult der Himmelsgottheiten zusammentraf. Von Eridu her kommen die kräftigen Beschwörungen. Das Wasser ist mit der Erde vermählt zu fruchtbarer Verbindung. Damkina, Ea's Gemahlin, ist die Herrin der Erde, und als ihr Gemahl führt der schöpferische Meergott auch den Titel Herr der Erde. Wie Ur so steht auch Eridu, die hehre Stadt, mit ihrem Cultus unter den altheiligen Städten Babyloniens an erster Stelle.

§ 26. Die Entstehung des babylonischen Pantheons und die Weiterentwickelung der babylonischen Religion.

Im 3. Jahrtausend hat sich mit der Einheit von Nord- und Südbabylonien das babylonische Pantheon in einheitlicher Weise ausgestaltet. Wie die Entwickelung mit der Erhebung Babels zur Hauptstadt endigt, so wird das babylonische Göttersystem durch die Erhebung des Stadtgottes von Babel, Marduk, zum Herrn und König des Himmels und der Erde, der Götter und der Menschen gekrönt. An dieser Entwickelung hat ebenso die Staatenentwickelung und die politische Einigung der kleineren, religiös centralisirten Landschaften, wie das babylonische Priesterthum seinen Antheil. Wir können die Spuren der Entwickelung noch deutlich wahrnehmen, so an der Gestaltung des schon erwähnten Götterpantheon von Sirpurla, im Vergleich mit dem späteren Pantheon, an der Wanderung des Sincults von Norden nach Süden, an den Veränderungen in der Stellung Marduk's unter den babylonischen Göttern. Es zeigen sich auch Spuren dieser Entwickelung in den verschiedenen Genealogien, die mit einer und derselben Gottheit verbunden werden, und die wohl ebenso oft ihren Grund in den localen Verhältnissen haben, wie sie andererseits in dem Wesen der betreffenden Gottheit begründet sind. Aus dem staatlichen Wechselverkehr mag sich die nahe Verwandtschaft solcher Culte, wie der von Agane und Uruk erklären. Neben der officiellen Religion der Priesterschaft und der babylonischen Monarchie werden die Localculte in alter Kraft

fortbestanden haben, so dass die betreffenden Städte ihren Stadtgott vor allen Anderen verehrten. Die nach Samarien verpflanzten Leute von Kutha bringen ihren Nergal dahin und die Leute von Sepharwajim verbinden den Molochcult mit ihrem Sonnencult. Andererseits wird aus der Stadtgeschichte von Babel besonders deutlich, welch' nachdrücklichen und tiefgreifenden Einfluss die Priesterschaft auszuüben im Stande war. Sie haben die Erhebung Marduk's zum obersten Gott für das ganze Staatsgebiet durchgesetzt in einer Zeit, wo die Rangordnung der Götter althergebracht war; sie konnten ihren Localgott nicht mehr als Höchsten der Götter über Alle setzen, aber sie haben durch einen siegreich durchdringenden Cultus und eine Marduk verherrlichende, volksthümliche Mythologie ihn zum mächtigsten der Götter erhoben. Ein doppeltes Element, das in der babylonischen Theologie immer sich steigernd hervortritt, ist durchaus als priesterliche Schöpfung zu betrachten: die Verbindung kosmologischer und astraler Vorstellungen mit der Götterwelt. Sin, Šamaš, Ištar sind ursprünglich durchaus Naturgottheiten, Sonne, Mond und Venus nur Erscheinungsformen derselben. Spätere Vorstellungen lassen Šamaš, Sin und Ištar in Sonne, Mond und Venusgestirn verkörpert erscheinen. Dementsprechend werden auch die Planeten unter die grossen Götter vertheilt und ihnen bestimmte Plätze am Himmel angewiesen. So erzählt der Bericht von der Weltschöpfung, dass Marduk den drei grossen Göttern Wohnorte im Himmelspalaste anwies, den Standort für die grossen Götter herrichtete (nämlich am Himmel) und Sterne als ihre Abbilder aufstellte. Am Häufigsten begegnen uns siderische Elemente in Beschwörungen. Es finden sich aus später Zeit Beschwörungs-Hymnen an sonst unbekannte Astralgottheiten. Dem Volk wird diese Priesterreligion fremd geblieben sein. Selbst innerhalb der Priesterschulen ist bis in die späte Zeit hinein bezüglich der Identification der Götter mit Gestirnen und der Verbindung der Götter mit ausgezeichneten Himmelsorten ein beständiges Schwanken zu bemerken. Eine der verschiedenen Rangordnungen, nicht eine der üblichsten, hat sich bis auf unsere Zeit in den Namen unserer Wochentage vererbt: Šamaš die Sonne, Sin der Mond, Nergal als Mars, Nebo als Merkur, Marduk als Jupiter, Ištar als Venus und Ninib als Saturn. Die Rangordnung der babylonischen Götter wird auch dadurch in gelehrten Priesterschulen festgestellt, dass die zwölf grossen Götter mit einer bestimmten Zahl bezeichnet werden. Ueber die Weltbildung und Weltordnung sind die Anschauungen nicht einheitlich. Wir begegnen einem ausgebildeten gelehrten kosmogonischen System in engem Zusammenhang mit der astralen Theologie. Aber dasselbe enthält viel ursprüngliche Gedanken. Den

Mythen von Weltschöpfung und Sintfluth und den Beschwörungslegenden liegen volksthümliche Vorstellungen zu Grunde. In einfacher Gestalt zeigt solche die Etanalegende (s. § 38). Neben der Götterverehrung hat sich in ungeminderter Kraft der Dämonenglaube erhalten. Die vielen liturgischen Stücke, welche zu Beschwörungszwecken dienen und weit zahlreicher sind als die übrige cultische Hymnenlitteratur, zeigen auch, dass der Dämonen- und Zauberglaube im Volke tief eingewurzelt war.

Von der Chaldäerbewegung an, um 1100, werden die Quellen für die babylonische Religion recht spärlich. Doch bieten die assyrischen Königsinschriften einen Ersatz. Das Pantheon, mit Marduk an der Spitze, ist im Grossen und Ganzen unverändert geblieben, nur wurde es immer künstlicher ausgebildet. Es ist auch unverändert geblieben in dem letzten Aufleuchten der Herrlichkeit Babylons im neuchaldäischen Reich. Aber je weiter wir in der Geschichte vordringen, umsomehr macht sich neben einer ins Ungemessene gehenden Erweiterung der Vielgötterei ein gesteigerter monarchischer Zug in der babylonischen Religion geltend. Das geht ebenso aus den Königsinschriften Nebukadnezar's und Nabonid's, wie aus den bemerkenswerthen Zeugnissen der Namen hervor, die ungezählt in Rechtsurkunden überliefert sind.

§ 27. Die obersten Götter des babylonischen Pantheons.

An der Spitze des babylonischen Pantheons steht die grosse Göttertrias Anu, Bel, Ea. Es sind die Götter dess, das im Himmel und auf der Erde und unter der Erde ist. In der Zusammenstellung spiegelt sich noch die ursprüngliche Naturanschauung wieder: Anu, der Himmelsherr, in Gemeinschaft mit Bel, der innerhalb der Trias der Herr der Erde und der auf der Erdoberfläche waltenden Naturkräfte ist, beide verbunden mit dem Wassergott von Eridu, dem in der Trias alle geheimen und wunderkräftigen Mächte unter der Erde gehören, wo er sein Wohnhaus hat in den Tiefen des Oceans. Dem entspricht genau die babylonische Vorstellung von den drei Theilen der Welt. Aber Anu und Bel sind im Cultus schon verbleichende Sterne: zwar werden sie immer wieder mit heiliger Scheu allen anderen vorangesetzt, und auch die für die Menschen eintretenden und schaffenden Götter wenden sich mit gleicher Ehrfurcht an sie, aber es ist von ihnen nicht viel mehr als der Name geblieben. Sie stehen zu hoch und sind in ungemessene Fernen entrückt. Ihre Wirkung auf die Welt wird durch die anderen grossen Götter vermittelt, insbesondere durch Sin, den grossen Sohn Anu's; durch die strahlenden Sonnengötter, die mit ihrem Licht Leben und Gedeihen schenken; durch den Wettergott, der mit seinen Boten

und Dienern über die Erde dahinstürmt, befruchtend und verderbend, gleich dem alten Bel; durch Ištar, die himmlische Königin und Herrin der Erde, all ihrer Fruchtbarkeit, aller Geschöpfe Mutter. Nur Ea behält auch im Cult eine erste Stelle, und wenn auch Marduk und Gibil, der Feuergott, und andre Götter in Ea's Auftrag handeln, seine Weisheit der Welt vermitteln, so bleibt er doch als Gott der unergründlichen und unerschöpflichen Lebensquellen der unteren Welt ihr Schöpfer und Erhalter.

Die Trias, Anu, Bel, Ea findet sich schon in den Inschriften von Sirpurla. Anu ist auch in den Gudeainschriften von Sirpurla ohne jede weitere Nebenbezeichnung der Himmelsherr, der Vater der Erd- und Muttergöttin Ba'u. Er ist der oberste Herr des Alls, der Vater der Götter. Viele Götter gelten als Anu's Söhne. Nach ihm heisst die Gottheit schlechthin anûtu. Seinem Geheiss müssen alle Götter gehorchen, wie sie sich in den schwierigsten Angelegenheiten an ihn wenden. Handelnd tritt er nie auf. Er sucht in gefährlichen Situationen einen anderen Gott unter allerhand Versprechungen himmlischer Herrschergewalt zu gefahrvollen Unternehmungen zu bewegen, so in der Weltschöpfung, so — unthätig — in der Sintfluthgeschichte, in den Legenden vom Sturmvogel Zû, der dem Sonnengott die Schicksalstafeln raubt, und von Adapa, der dem Südwind die Flügel zerbrochen hat, schliesslich so in den Astralmythen von dem durch die sieben bösen Geister bedrängten Mond (Mondfinsterniss). In der Weltschöpfung[1] ist zwar die Göttertrias Anu, Bel, Ea erst von einem oberen Götterpaar geschaffen, und die Berathung vor dem Kampf wider die Schlange Tiamat wird hier von seinem Vater Anšar geführt. Aber die Tiamat hat ihren Gemahl Kingu dadurch zum höchsten aller Götter erheben wollen, dass sie ihm die Schicksalstafeln an die Brust gab und damit ihm die Würde Anu's verlieh. Auch sonst finden sich Anklänge, die an Anu's Oberstellung erinnern. Dass Anu einen misslungenen Versuch macht, die Schlange Tiamat anzugreifen, dient zur Verherrlichung des siegreichen Marduk, dem dann zum Lohn die Schicksalstafeln übergeben werden. Aber als ihm die höchste Würde unter den Göttern übertragen wird, heisst es: Dein Regiment ist ohnegleichen, dein Wort ist Anu. In der Sintflutherzählung beschliesst

---

[1] Für die Stellung, welche die Götter in den Mythen von Weltschöpfung und Sintfluth einnehmen, muss auf die zusammenhängende Darstellung des § 35 verwiesen werden. Beide Mythen, darauf sei auch hier ausdrücklich hingewiesen, stammen in der uns vorliegenden Form aus der Zeit der abgeschlossenen Entwickelung des babylonischen Pantheons. Die unvermeidlichen Wiederholungen kommen vielleicht der Deutlichkeit zu Gute.

er mit Bel und den vernichtenden Sonnengottheiten das Verderben über die Menschen. Aber der Urheber der Sintfluth ist in Wirklichkeit Bel. Anu wird nur noch in dem Zusammenhang erwähnt, dass die Götter sich vor der himmelandringenden Fluth furchtsam flüchten zu dem Himmel Anu's. Ein Beschwörungs-Hymnus an Anu nennt ihn den hehren Himmelsherrn, der die Zeichen und Träume deutet.

Bel hat in den Gudeainschriften den Namen des Herrn der Erde, dessen Befehl unwandelbar ist. Sein Tempel wird gleicher Weise wie die Erde als „Berghaus" (nach der Vorstellung vom Erdberg) genannt. Die altbabylonischen Könige leiten ihre Königsherrschaft von Bel her, der sie zur Herrschaft berufen[1]. Ihm gehört ja als sein Herrschaftsbereich der Erdkreis nebst den ihn bewohnenden Menschen. Die dämonischen Kräfte sind ihm besonders unterthan; er ist der König aller Geister der Erde. Als Herr der Menschen ist er recht eigentlich der Bel, d. i. der Herr, der ihre Geschicke, insbesondere das Todesgeschick, bestimmt. Er hat in dieser Stellung — echt semitisch — den doppelten Charakter, einerseits ist er der gütige, andererseits der verderbende Gott.

Dass Bel als zweiter Gott der Göttertriade nicht mehr bloss der atmosphärische Gott des Sturms und Wetters ist, zeigt seine Stellung im Sintfluthbericht. Sein Walten in den Elementen ist nicht willkürlich, die Frevel der Menschheit sind der Grund seines verderblichen Wüthens. Die Erde ist hier Bel's Machtbereich. Ṣît-Napištim giebt seinen Landsleuten als Grund des Baues der Arche an: „Weil mich Bel hasst, will ich nicht wohnen bleiben in eurer Stadt, auf die Erde Bel's nicht mehr niederlegen mein Haupt." Wie er den segenspendenden Regen giebt, so kann er auch die verderbliche Fluth über die Menschen bringen. Wenn auch die anderen Götter mitberathen haben, Bel hat die Sintfluth angerichtet als ein Gericht, er wollte die Menschheit ganz verderben um ihrer Frevel willen, und ist erzürnt, dass einer übrig geblieben. So erscheint er als der verderbenbringende Gott, den Ea nur dadurch über Ṣît-Napištim's Rettung beruhigt, dass er ihm anräth, mit allerhand Landplagen, Pest und Hungersnoth und wilden Thieren, die Sünder zu strafen. Aber derselbe Bel tritt gütig zu dem Geretteten und seinem Weib, segnet sie und bestimmt für sie die Insel der Seligen zum Wohnort.

---

[1] Dieselbe Anschauung hat sich erhalten bis in die Zeit der assyrischen Herrschaft. Die assyrischen Könige empfangen durch eine Ceremonie im Beltempel gewissermaassen die Krönung als rechtmässige Herrscher Babels. Bel ist allerdings hier Marduk, der in vielen Beziehungen das Erbe des alten Belcultes übernommen hat.

Es entspricht durchaus der Vorstellung von seinem Einfluss auf alle schöpferischen Naturkräfte, welche auf der Erde wirken, wenn er in dem Astralmythus von den sieben bösen Geistern der Vater des Sin, Šamaš und der Ištar genannt wird. Aber Sin wird mit Vorliebe als Bel's Sohn genannt.

EA, der Gute, ist der dritte Gott der grossen Göttertrias. Die Aussprache des Namens ist noch nicht gesichert[1]. Der Gott der unteren Welt heisst er schon bei Gudea; er ist der König von Eridu, dem reinen Ort, der Herr, der Weisheit verleiht. Beides hängt eng zusammen. Ea wohnt in der Wassertiefe, so ist er der Herr der unterirdischen Quellen, aus denen Bäche und Ströme entstammen, die das Land fruchtbar machen. Quellwasser ist die köstliche Gottesgabe. Ein Thor der assyrischen Sargonsstadt hiess dankbar „Ea öffnet ihren (der Stadt) Brunnquell“. Er führt selbst den Namen eines Herrn der Ströme. Desshalb ist es kein Uebergriff in Bel's Gebiet, wenn er als Gott der aus den Tiefen quellenden Fruchtbarkeit Gott der Erde heisst. Ebenso hängen mit dieser Naturkraft Ea's die Titel zusammen, mit denen er reichlich in Hymnen ausgestattet wird als Herr des Lebens, Urquell alles Lebens, Herr der Geburten. Herr der Menschheit, der die Menschen geschaffen, wird er in einem Beschwörungs-Hymnus genannt. Er wird gern als Schöpfer überhaupt genannt, Schöpfer des Alls, auch als Schöpfer der Götter in den Namen Ea-epeš-ili und Ea-ilûti-ibnî. Alle diese Bezeichnungen hängen mit der ursprünglichen Anschauung zusammen, dass die schöpferische Kraft, welche die Natur zum Leben erweckt, in den Tiefen der Erde schlummern muss. In der verborgenen Tiefe wohnen alle Geheimnisse. So ist Ea der Herr der verborgenen und unergründlichen Weisheit. Seine Wohnung im Ocean heisst das Haus der Weisheit. Das reinigende Wasser ist sein Element. Alle Zauberkräfte sind sein Eigenthum (s. § 37), Träume das Mittel seiner Offenbarungen. Er ist der Götter und Menschen Berather, denen er seine Weisheit gütig und wohlwollend mittheilt, denn er hat die Menschen lieb. Wohnt er in den Tiefen, so gehören ihm alle Edelmetalle und er wird zum Schutzgott der Schmiede und Künstler. Die Werkzeuge aller Kunst entstammen seinem Bereich, die Weisheit lehrt sie nützen, so ist er Schutzgott aller Künste und Wissenschaften, alles Handwerks, der eigentliche Culturgott. Dass er insbesondere der

[1] Der Name ist immer ideographisch geschrieben Er heisst Ἀός bei Damascius. Vielleicht wurde sein Name aus heiliger Scheu im Rebus geschrieben. Denn Ea's Name ist das grosse unaussprechliche Geheimniss der Beschwörungen, in diesem Namen, der auf dem Kohlenbecken beim Beschwörungsritus stand, war der grösste Zauber verborgen. Selbst die Götter kennen Ea's Namen nicht.

Schutzgott der Schiffer ist, ist selbstverständlich. Noch Sanherib (assyrisch) wirft, bevor er sich einschifft, einen goldenen Fisch und ein goldenes Schiff als Weihgeschenke ins Meer. All diese Züge finden sich in der Sintflutherzählung wieder. EA rettet den Ṣît-Napištim im Schiff, er ist der Fürsprecher der Geretteten bei dem erzürnten Bel. Was er in der Götterversammlung gehört, verräth er Ṣît-Napištim in einem Traum, kunstvoll ihm die genauen Maasse für die zu bauende Arche bezeichnend. Bel ahnt sofort den Zusammenhang: wer ausser Ea kann solches thun, kennt doch Ea jegliches Vornehmen. Aber Ea versteht es auch, ihn zu besänftigen und den Geretteten günstig zu stimmen.

Nach alledem ist es sehr wahrscheinlich, dass die Erzählung des Berossus von dem Fischmenschen Oannes und die Darstellung eines Gottes mit dem Schuppengewand Ea gilt. Der Fisch ist sein Symbol, in der gelehrten kosmogonischen Vorstellung der Steinbock mit dem Fischschwanz. Berossus erzählt, dass allmorgens Oannes aus den Fluthen des Meeres stieg, um die Menschen zu belehren, sie zum Ackerbau, zur Errichtung von Städten und Tempeln und zum Handwerk und zur Kunst anzuleiten, und des Abends wieder ins Meer zurückkehrte[1]. Zwar weist die Einkleidung der Erzählung auf einen Sonnenmythus, die Sonne steigt aus dem Ocean empor und sinkt in den Ocean wieder hinab. Ea kann im Mythus mit seinem Sohn Marduk, der aus dem Meer aufsteigenden Frühsonne, verbunden sein. Weil er Herr aller Beschwörungen war, konnte sein Cultus nicht in gleicher Weise zurücktreten wie der des Anu und Bel. Handelnd tritt auch er selten auf.

Neben Anu, Bel und Ea steht eine zweite grosse Trias: Sin, Šamaš und Ištar oder Sin, Šamaš und Ramman. In ihnen erscheint die Naturwirkung der Himmelsgottheiten, ihr ununterbrochener Einfluss auf die Erde.

Sin, der Mondgott, geht mit seinem lichtspendenden Nachtgestirn stets der Sonne vorauf. Man rechnet dementsprechend bei den semitischen Völkern den Tag vom Sonnenuntergang an. Er gilt als Vater des Šamaš und der Ištar schon in sehr alter Zeit. Gudea sagt von ihm, dass Niemand seinen Namen eröffnet. In einem Hymnus von Ur heisst es, dass Sin keinen Richter über sich hat. Er ist über Šamaš, den Richter, erhaben. Seine Hoheitsstellung unter den Göttern kennzeichnet der gleiche Hymnus durch die erwähnte Benennung als

[1] Xisuthros, der aus der Sintfluth Gerettete, gräbt nach der Fluth in Sippar die Tafeln aus, auf denen alle Lehren des Gottes eingegraben waren.

grosser Anu, als Erzeuger der Götter und Menschen und aller lebenden Wesen. In erster Linie ist er der Gott der Vegetation. Auf sein Wort wachsen die Pflanzen, mehrt sich die Fruchtbarkeit der Heerden. Er ist in seiner erhabenen Schönheit das Urbild der königlichen Würde, er trägt die glänzende Königsmütze, eine der Mondsichel nachgebildete gehörnte Krone. Als Nannar, der Leuchte, und als dem Königlichen wird ihm auch des Šamaš Wirkung zugeschrieben, dass er Recht und Gerechtigkeit zu den Völkern bringt. Mehr aber als bei Šamaš haben sich die astralen Ideen mit der Mondgottheit verbunden. Der Astralmythus von der Mondfinsterniss, welcher die Bedrängniss des Mondgottes durch die sieben bösen Geister und seine Rettung durch Marduk erzählt, trägt einen volksthümlichen Charakter. Die Bezeichnungen des obigen Hymnus: „der sich selbst schafft“ und „Frucht, die von selbst wächst“, sind rein siderisch von dem zunehmenden Mond zu verstehen. Auffällig ist es, dass Sin in der Weltschöpfung und Sintfluth ganz zurücktritt. In der Weltschöpfung wird er nur als Gestirngottheit erwähnt, dem die Nacht gehört und der mittels seiner Krone (ab- und zunehmend) die Zeit theilt.

Wenngleich Šamaš, der Sonnengott, als Sohn des Sin in der Rangordnung unter Sin steht, so ist er doch als das Tageslicht der grosse und geliebte Freund der Götter und Menschen. Er theilt sich mit Sin in das Werk der alljährlichen Erweckung der Erde zu fruchtbarem Wachsthum und gilt darum als der grosse Wohlthäter der Menschen. Viel weniger als bei Sin tritt auch in späterer Zeit bei Šamaš das siderische Moment hervor. Zwar wird in allen Wendungen und in hochpoetischer Form das Anbrechen seines Glanzes, sein siegreicher Gang über das Firmament, sein strahlender Weg geschildert. Aber die Poesie der Sonnenschilderungen in Hymnen und Mythen verdunkelt nicht die Vorstellung des himmlisch thronenden Gottes, der nur in der strahlenden Pracht des Sonnenglanzes erscheint, die höhere Anschauung geht nicht in der äusserlichen Vorstellung vom Sonnenlauf unter. Vielmehr ist bei keiner Gottheit die sittliche Beziehung in gleicher Weise wie bei Šamaš hervorgehoben: er ist der Richter der himmlischen und irdischen Welt, denn er durchdringt mit seinem Licht alles Dunkel von den Höhen des Himmels bis in die verborgensten Tiefen des Erdreichs. Er ist der grosse Richter der Götter, der Richter Himmels und der Erden. Und mit Gerechtigkeit waltet er in seinem Gericht. Darum ist er der Feind aller nächtlichen, finsteren Werke. Die Verbrecher, Räuber und Diebe fürchten ihn und zittern vor ihm, die Lüge muss vor ihm weichen, aller nächtliche Spuk der Zauberer und Dämonen wird von seinem hellen Licht vertrieben.

Sein Licht dringt auch in die verborgenen Geheimnisse. Er erforscht alle Geheimnisse der Vorzeichen und Träume. Derselbe lichte Gott ist umgekehrt der gütige Helfer und Schützer der Schwachen und Bedrückten. Er kann Gebundene lösen, den Kranken Genesung schenken; darum preist man ihn als den, der Todte lebendig macht. Sinnig heisst es von ihm, als der schützenden Gottheit, dass er dem Wanderer beisteht auf schwierigen Pfaden. Es ist sehr bezeichnend dafür, wie tiefeingewurzelt die sittliche Anschauung vom Wirken des Sonnengottes war, dass auch in der Thierfabel von Schlange und Adler die Schlange sich wider des Adlers Gewaltthat, um Schutz und Rache flehend, an Šamaš wendet. In der Sintflutherzählung ist er an der Rettung des Ṣît-Napištim betheiligt, indem er ein Zeichen für die beginnende Fluth festsetzt, nach dem sich Ṣît-Napištim richten soll.

Die babylonischen Mythen sind zum grössten Theil Sonnenmythen, Einzelne allerdings nicht auf Šamaš, sondern auf Marduk als Früh- und Frühlingssonne bezüglich. Der tägliche und jährliche Sonnenlauf ist von mythologischen Vorstellungen umkränzt. So stellen altbabylonische Cylinder den Sonnengott dar, wie er, mit dem Palmenzweig in der Hand, hinter Bergen strahlend erscheint zwischen den geöffneten Himmelsthüren, umgeben von zwei Gestalten, die vielleicht Morgen und Abend bedeuten. Ein anderer Cylinder zeigt ihn im Kampf mit einer auf einem Berge sitzenden hilflosen Gestalt, die Sonne, die sengend und verzehrend vom Zenith aus auf den Berg des Sonnenunterganges zueilt; neben ihm seine Gemahlin mit dem Kronreif des Siegers. Auf anderen Cylindern bringen Genien den gefesselten, verderblichen und götterfeindlichen Dämon des Südwestwindes vor des Šamaš Thron. Auch die poetische Vorstellung von dem Sonnengott, der auf dem Sonnenwagen einherfährt mit seinem Diener, der den Sonnenwagen lenkt und die feurigen Renner, deren Kniee nie ermatten, an das Joch spannt, findet sich in babylonischen Inschriften. Die sinnigen Beziehungen auf den Sonnenlauf beherrschen die Form, in welcher ihn die Hymnen preisen: Wenn er die Riegel des Himmels öffnet, sein Haupt über die Welt erhebt, da wird die ganze Welt mit Glanz bedeckt, Götter und Menschen blicken mit grosser Freude auf ihn, den Hirten aller Geschöpfe, den Erleuchter Himmels und der Erde, der weiten Erde Panier; er überschreitet allein das weite Meer — ausser ihm, wer kann es überschreiten, heisst es im Izdubar-Epos — sein Glanz steigt hinab zum Ocean, das weite gewaltige Meer schauet sein Licht und es dringt, Schrecken verbreitend, auch in die unbekannten Gegenden. Licht ist Freude und Licht bringt Heil, das spricht aus allen Šamaš-hymnen heraus.

Der dritte der zweiten Göttertrias ist der Regen- und Gewittergott Ramman[1], „der Donnerer“, schliesslich der Gott aller atmosphärischen Erscheinungen zwischen Himmel und Erde. Der Regengott wird gelegentlich auch Gott der Quellen genannt, eine Bezeichnung, die ihm ursprünglich nicht gebührt. Die Stürme sind seine Boten, er selbst heisst „Sturm“, die Blitze sind seine Waffe. Wie Bel, dessen Functionen er überkommen hat, ist er segenspendend, indem sein Regen die Erde befruchtet, aber furchtbar und schrecklich durch die verheerende Gewalt der Elemente. Dann, wenn er zürnend daherfährt in Begleitung der ihm dienenden Sturmwinddämonen, Himmel und Erde vernichtend, verbergen sich auch die Götter vor seinem Grimm. Die Beschwörungshymnen und die (assyrischen) Königsinschriften wenden sich mit Vorliebe an Ramman, wenn es gilt, einen fürchterlichen Fluch und verderbliches Unheil herabzuwünschen: er soll dann über das feindliche Land oder Haus die schreckliche Sturmfluth, bösen Regen und verheerenden Orkan bringen, er soll die Unterthanen empören wider ihren Herrn, er soll Bedrängniss, Dürre und Hungersnoth herbeiführen und mit seinen schrecklichen Blitzen das Land verheeren. Die (meist assyrischen) Hymnen heben unermüdlich seine allgewaltige und verheerende Kraft hervor. Dargestellt wird er mit dem flammenden Schwert und Donnerkeil.

Unzertrennlich ist Ramman mit der babylonischen Fluthsage verknüpft. Er wird mit Vorliebe Herr der Sturmfluth genannt. Zwar nimmt er am Rath der Götter nicht Theil, aber er führt ihren Beschluss aus, wie es scheint, ausdrücklich in Stellvertretung Bel's, mit wildem Behagen und mit furchtbarer Gewalt. Er selbst fährt donnernd einher in dem schwarzen Gewölk, sein Sturmwirbel und die Fluth steigen zum Himmel empor, dass entsetzt auch die Götter flüchten. Ueberall erscheint er als Gott der Elemente.

Es ist wiederholt auf assyrische Zeugnisse hingewiesen worden. Zwar heisst schon ein südbabylonischer König von Larsam um 2300 Nûr-Ramman „ein Licht ist Ramman“, aber es ist möglich, dass sein Cultus erst vom Norden her sich in Babylonien eingebürgert hat. In Assyrien ist er für die älteste historische Zeit durch Namen bezeugt. Möglicherweise haben die Assyrer ihn wiederum von ihren syrischen Nachbarn entlehnt.

Šala, die Herrin des Gefildes, ist Ramman's Gemahlin.

---

[1] Der vielumstrittene Name findet sich in einem Beschwörungstext phonetisch geschrieben in dem Namen ^{ilu} Ram-ma-nu-ri-ih̬-ṣu (Ramman [bringt] Gewitterregen).

§ 28. Marduk.

Litteratur. Alfred Jeremias, Artikel Marduk in Roscher's Lexicon der griechischen und römischen Mythologie II, Sp. 2340—2372 (1895).

Marduk's Name erscheint neben dem des Sin und Šamaš in den ältesten Inschriften babylonischer Herrscher. Aber bei keinem der Götter ist der Wechsel ihrer Stellung im Pantheon so auffällig wie bei Marduk bis in die Zeit, da er über alle gesetzt wird. In den Beschwörungen von Eridu wird er der Sohn Ea's genannt. Die Beziehungen, in denen er zu dem alten Cult von Eridu steht, zeigen, dass er schon in alter Zeit unter den Göttern Babyloniens angesehen war. Er ist ursprünglich als Sonnengott verehrt worden, der Korn und Weizen und Gerste schenkt, der das grüne Kraut hervorspriessen lässt und Nahrung für die Menschen schafft. Die inschriftlichen Zeugnisse stimmen alle darin überein, dass er als Gott der Frühsonne gedacht ist. Er heisst Sohn Ea's oder Erstgeborener des Oceans, denn die Frühsonne steigt allmorgens aus den Tiefen des Oceans, die Nebel siegreich durchbrechend, empor. Der tägliche Sieg der Frühsonne über das Dunkel der Nacht entspricht dem jährlichen Sieg der Frühjahrssonne, die nach den trüben Wintermonaten ihr glänzendes Licht über die Erde sendet. Dass nach dieser doppelten Seite hin Marduk in Babylon, seiner Cultstadt, verehrt worden ist, zeigt die Darstellung des aus Babylon stammenden Weltschöpfungsepos und die Feier des babylonischen Zakmukufestes (s. u.). Im Anbruch des Tages, im Anbruch des Frühlings (Neujahr) und, übertragen auf die Anfänge der Welt, am Morgen der Schöpfung zeigt Marduk seine siegreiche Kraft. Als Sonnengott, der aus den Tiefen des Oceans emporsteigt, ist er der Gott der Weisheit, der seines Vaters Ea Geheimnisse an's Licht bringt, den Göttern und Menschen offenbart, die Weisheit der Götter. Er, der lichte und der weise Gott, schaut in der Menschen Innerstes, er ist der Gott der reinen Beschwörung (s. § 37), der gütige Vermittler der Geheimnisse Ea's, der Bannlöser, der die Dämonen vertreibt, Krankheiten heilt, „der die Todtenerweckung liebt“ (als Gott des Frühlings), der barmherzige Gott.

Die Reichsgründung Ḫammurabi's (zwischen 2300 und 2200) hat Babel für zwei Jahrtausende zum religiösen Mittelpunkt Gesammtbabyloniens erhoben und damit ist Marduk, der Localgott Babels, zum Götterherrn geworden. Ḫammurabi sagt selbst von sich, dass er, der König von Babel, den Triumph Marduk's erreicht habe. Die Priesterschaft Babels hat Erfolg gehabt mit ihren Bemühungen, Marduk zum Höchsten der Götter zu erheben. Sie haben das Zakmukufest zu einem Triumphfest Marduk's unter den Göttern ausgestaltet,

sie haben das Weltschöpfungsepos verfasst, in welchem die Geschichte der Weltschöpfung nur den gewaltigen Hintergrund für die Erhebung Marduk's zum Götterkönig bildet. Die vielen an Marduk gerichteten Hymnen, welche ihm alle erdenklichen Attribute eines Götterherrn, eines Bel der Götter, zuschreiben, sind von der mythologischen Erzählung der Weltschöpfung beeinflusst. Es werden ihm darin schliesslich alle Machtbefugnisse der grossen Götter zugedacht. Das Weltschöpfungsepos ist ein Sonnenmythus. Marduk ist der Weltbildner. Beide Seiten im Wesen des Gottes Marduk, des Lichtgottes und des Weisen, werden darin verherrlicht (s. § 35). Marduk besiegt den furchtbaren Drachen Tiamat, welcher die Herrschaft der himmlischen Götter bedroht; das Licht siegt über die Finsterniss. Aus dem Leib des Drachen bildet er die Welt. Zum Lohn für diese unvergesslichen Thaten wird er zum Herrn Himmels und der Erde ernannt, ihm werden die Schicksalstafeln übergeben, er bestimmt das Geschick der Götter und Menschen: „der Himmelssterne Bahnen soll er bestimmen und gleich Schafen die Götter insgesammt weiden". Weltenherr nennt ihn Gott Bel und überträgt damit ebenso seine Würde auf ihn, wie es sein eigener Vater thut, der in der Freude über des Sohnes Ruhm ihm den letzten Ehrennamen giebt: „Er wie ich heisse Ea." Eine besondere Bezeichnung fügt noch ein Beschwörungshymnus in gleichem Sinne hinzu, der Marduk den Priester der Götter nennt. Wiederholt heisst Marduk, wie Ea, Schöpfer der Menschen. Ob die Weltschöpfung selbst die Menschen allein durch Marduk geschaffen werden lässt, ist fraglich. Jedenfalls preist ihn der Hymnus am Schlusse derselben als Erschaffer der Schwarzköpfigen (d. h. der Babylonier). Als Götterkönig ist er forthin verehrt worden. Mag immerhin die grosse Göttertrias ihm vorangestellt, mögen auch Sin und Šamaš noch vor ihm genannt werden, mag in der Zeit der assyrischen Weltherrschaft Ašur, Assyriens höchster Gott, als Nationalgott obenan stehen, sein Cult hat sich mit geringer Veränderung erhalten, Babel bleibt auch für die assyrischen Könige die heilige Stadt mit ihrem Mardukcultus, und die assyrischen Könige wallfahren dahin. Im neuchaldäischen Reich erreicht der Grad seiner Verehrung den Höhepunkt, die anderen Götter erscheinen fast wie Marduk's Vasallen. Ein neuveröffentlichtes zweispaltiges Fragment, dessen Fortsetzung abgebrochen ist, zählt auf der einen Seite 13 Götter auf, darunter Ninib, Nergal, Bel, Nebo, Sin, Šamaš, Ramman; die andere Seite stellt diese Götter mit Marduk in verschiedenen Formen seiner Erscheinung gleich. Eine grosse Menge altbabylonischer und späterer Siegelcylinder stellen Marduk's Kampf mit dem Drachen Tiamat dar. Er verfolgt das greuliche geflügelte

Ungeheuer, selbst mit dem Flügelgewand bekleidet; als Waffe dient ihm entweder ein Bogen und ein mit Strahlen versehenes Geschoss, oder eine Waffe in der Form eines doppelten Dreizacks, worin wohl Sonnenstrahlen zu erkennen sind. Ein babylonischer König liess Schlangenungeheuer auf den Tempelthüren des Marduk abbilden. —

Der Sonnen- und Frühlingsmythus der Weltschöpfungslegende liegt auch dem höchsten Fest der Babylonier, dem Zakmuku- oder Akitufest, ihrem Neujahrsfest, zu Grunde, es wird der Sieg der Frühlingssonne und ihre Herrschaft über die Welt gefeiert. Schon Gudea erwähnt das Neujahrsfest in seinen Inschriften. Hier ist es das Fest der Mutter- und Erdgöttin Ba'u. Der Sonnengott Ninib ist dabei betheiligt. Das Fest war desshalb der Erdgöttin geweiht, weil sich im Frühjahr die Sonne mit der Erde vermählt. Da auch von der Sonnenstadt Sippar die Feier desselben Festes erwähnt wird, liegt es nahe, im Vergleich mit dem dem babylonischen Marduk geweihten Zakmukufest, auch in dem von Sirpurla, Sippar und Kutha ein Sonnenwendfest zu sehen. Ausführliche Berichte aus der späteren assyrischen und der neubabylonischen Zeit geben uns eine Beschreibung des Festes. Der Mittelpunkt desselben ist der Marduktempel in Babel. Der Höhepunkt des Festes ist die Götterversammlung im herrlichen Gemache des Versammlungsraumes, im Allerheiligsten des Tempels, einem genauen Abbild des Versammlungsortes der Götter im Himmel, den das Weltschöpfungsepos schildert. Von Borsippa kommt unter Festjubel Nebo, Marduk's Sohn, auf dem Götterschiff, Šamaš eilt von Sippar, Nergal von Kutha herbei. Und während Marduk die Schicksale des kommenden Jahres bestimmt, stehen die übrigen Götter Himmels und der Erde gebeugt vor ihm, ehrfurchtsvoll auf ihn achtend. Die Abbildung eines Götterschiffes kennzeichnet den im Schiff fahrenden Gott als Sonnengottheit. Die Sonne fährt auf den Wassern daher, wenn sie über die Winter- und Regenzeit triumphirt. Auch Nebo kommt als Sonnengott auf einem Schiff nach Babel. Die Sonnenstädte hatten ihr eigenes Zakmuku, Sonnenwendfest, zu Ehren ihres Gottes, wie Ninib-Ba'u in Sirpula, Šamaš in Sippar, Nergal in Kutha. Die babylonischen Priester haben in der Zeit der Erhebung Babels das Fest zur Verherrlichung Marduk's als Götterkönig für ihn allein in Anspruch genommen mit untergeordneter Betheiligung der anderen Götter. Interessant ist jedenfalls bei diesem populären Fest die Götterwallfahrt nach Babel als ein historisches Zeugniss der Centralisation verschiedener Localculte.

§ 29. Die übrigen grossen Götter des babylonischen Pantheons.

NIN-IB (stets ideographisch geschrieben und conventionell Adar gelesen) erscheint bei Gudea (NIN-GIR-SU geschrieben) als König der Waffe und gewaltiger Kämpe Bel's. Er ist ein Sonnengott, bei dem von Anfang an ein kriegerisches Element hervortritt. Mit dem Feuergott und dem Unterweltsgott theilt er das Attribut des grimmigen furchtbaren Gottes. Als Sonnengott ist er der Schützer des Ackerbaues, unter dem Feld und Kanal gedeihen und die Feldfrucht wächst; in seiner Eigenschaft als Sonnengott weist ihm ein Hymnus das Gericht über die Menschheit zu. In Beschwörungen wird Ningirsu als Herr der Fluren neben Ninib genannt. Er ist sowohl Marduk verwandt, dessen Titel auf ihn in Hymnen übertragen werden, als Tammuz, dessen Monat ihm geweiht ist. Doch unterscheidet er sich von beiden; er ist in der Sonne dargestellt, welche ihren Lauf in der Welt Ea's, der unteren Welt, verbirgt und dann bei ihrem Aufgang die Nacht vertreibt. Daraus erklärt sich die nahe Verwandtschaft mit Ea: er heisst Herr der Quellwasser und des Meeres, der die Quellhöhlungen öffnet, der das Innere des Weltmeeres erleuchtet, der am Nachthimmel strahlendes Licht erglänzen macht. Die merkwürdige Aussage eines Beschwörungshymnus, dass er den, dessen Leichnam zur Todtenwelt hinabgebracht ist, zurückbringen kann, gehört in dasselbe Gebiet. Aus den Tiefen der unteren Welt steigt er empor und ebendahin taucht er hinab. Der aufgehenden Sonne gehen Stürme voran und Finsterniss und Wolken suchen den Sonnenaufgang zu verdecken. Desshalb heisst er selbst der Wolkensturm, der Erstgeborene Bel's, dessen Boten die Wolken sind; darum wird sein Kommen mit dem unwiderstehlichen Ansturm in der Schlacht verglichen, wenn er machtvoll die Finsterniss der Nacht vertreibt. Er reitet auf der Sturmfluth, ist mit Schrecken und Grauen bekleidet. Wie sich aber die Menschen nach der Sonne sehnen, ist er auch der Gütige und Barmherzige, der Leben Schenkende, der wie Šamaš, das Licht der Götter, die Welt überschaut. Dass der geflügelte Stier, der die Palastthore bewacht, sein Sinnbild sei, ist eine weitverbreitete und unbewiesene, aber nicht unwahrscheinliche Annahme. Geflügelte Stiere dachte man sich auch als Wächter zum Eingang der Unterwelt. Wie Ninib selbst, so wurde auch seine Gemahlin Gula als Lebendigmacherin der Todten, als die grosse Aerztin und demgemäss Herrin über Leben und Tod verehrt.

Nergal ist ihm nahe verwandt. Bei ihm tritt die Vorstellung der verderbenden Sonnengluth in den Vordergrund. Er ist der Gott der glühenden Sonnenhitze, der versengenden Südsonne. So geht er ein-

her, ein Sohn Anu's, wie er in einem Hymnus heisst, im glänzenden Himmel, hoch ist sein Wohnsitz. Er ist der Gott mit dem flammenden Schwert, bekleidet mit schrecklichem Glanz, der Würger und Zerstörer. Es ist ebenso verständlich, dass er von da aus zum unüberwindlichen Kriegsgott wird, der die Waffen zum Siege führen und das feindliche Land niederwerfen kann, wie das andere, dass er zum Pestgott und zum Herrscher der Todtenwelt wird. Beides besteht volksthümlich neben einander; in Hymnen wechseln die Anrufungen an ihn als Sonnengott und als Gott der grossen Stadt der Todten, als Gott, der bei Nacht umhergeht. Dies Nebeneinanderbestehen zweier scheinbar unvermittelter Gegensätze, dass Nergal Sonnengott und Herrscher der Unterwelt ist, entspricht eben der verheerenden Wirkung der Sommersonnengluth in Babylonien. Doch wird die Anschauung von ihm als Beherrscher der Todtenwelt die vorwiegende. Kutha, seine Stadt, ist speciell die Todtenstadt. Als Gott der Unterwelt ist er auch Gott der Fruchtbarkeit, die aus der Unterwelt emporquillt. Die Gleichsetzung Nergal's mit dem Löwengott und seine Symbolisirung durch den geflügelten Löwen ist ebenso möglich, aber unbewiesen, wie die Ninib's durch die Stierkolosse. Der Löwe ist ein passendes Symbol für die verzehrende Südsonne[1]. Hymnen reden ihn als gewaltigen Stier an.

Wegen der sengenden verzehrenden Gluth wird Nergal mit Gibil gleichgesetzt. Eine vollständige Ideenverwandtschaft besteht aber nur zwischen den Göttern Gibil und Nusku, wenngleich dieselben ursprünglich wohl nicht identisch sind. Gibil ist das Feuer in jeder Gestalt. Auf der einen Seite ist Gibil nächstverwandt mit Ninib und Nergal, der versengenden Sonnengluth, ein Sohn Anu's, das vom Himmel herabkommende Feuer. Er erscheint, ein Sohn Bel's, in dem Blitz, der aus den Wolken herniederzuckt; der Name Gibil-Birku: Gibil ist der Blitz, legt es nahe, die Bezeichnung als Träger des glänzenden Scepters auf diese Erscheinungsform Gibil's zu beziehen. Auch wird es sich wohl eben darauf beziehen, wenn er gleich Ramman furchtbarer Sturm genannt wird, und mit diesem zusammen im Gewitter hervortritt. Ist er so den Sonnengöttern verwandt, so setzt ihn eine andere ebenso natürliche Auffassung mit der unteren Welt in Verbindung und lässt es erklärlich erscheinen, dass er in einer Inschrift direct hinter einander mit „Spross Anu's, Erstgeborener Bel's

[1] Beachtenswerth ist, dass ein Götterverzeichniss bemerkt, der Name des Nergal im Westland sei Šarrapu, anklingend an die biblischen Seraphim, die danach vielleicht mit den geflügelten menschenköpfigen Löwengottheiten zusammenhängen.

und Geschöpf Ea's" angeredet wird. Er ist das irdische Feuer, das in den geheimen Tiefen des Herrscherbereiches Ea's sich verbirgt. Er läutert Gold und Silber und schmilzt die Metalle. So ist er der Gott der Schmiede und Goldarbeiter. Aber als das irdische Feuer wird er insonderheit der Hüter des Herdes, der Schützer des Hauses. Die Flamme des häuslichen Herdes ist das Symbol seiner Gegenwart, er ist der Schützer der Familie. Desshalb ist er der Erbauer der Häuser und Städte, und diese Begründung ist wohl älter als die, welche ein assyrischer König giebt: er schreibt dem Gibil die Fundamentirung der Häuser und Tempel und Städte aus dem Grund zu, weil der Monat Ab, der die Quellen versiechen macht und den Erdboden austrocknet, der Monat des Feuergottes Gibil ist. Höhere Ehre erlangt er als die heilige leuchtende Flamme des Altars. Wie er einerseits dazu neigt, mit den Sonnengottheiten vereint zu werden, so wird er als Feuer des Altars zum obersten Priester, zum Mittler und Boten zwischen Menschen und Göttern; ohne ihn kann kein Opfer dargebracht werden, er giebt den Göttern die Opferspeise, er versöhnt den Zorn der Götter. Es ist klar, dass er in den Beschwörungen eine hervorragende Rolle spielen muss, die mit Opferceremonien verbunden sind und das läuternde Feuer neben dem reinigenden Wasser als wirksamstes cultisches Mittel kennen (s. § 37). Dass er in diesem Zusammenhange trotz seiner Verwandtschaft mit Nergal gerade der Helfer wider Pest und Seuchen, der heilende Gott ist, mag dann nicht befremden. Ueber sein Verhältniss zu Ea wird in demselben Zusammenhang die Rede sein. Eine hohe Wirkung neben seiner Naturwirkung wird ihm, dem heldenmüthigen Ankämpfer gegen die Finsterniss, zugeschrieben, wenn es heisst, dass er auch Licht in das Dunkel der Seelenwelt bringt. Es entstammt alles einer Quelle, wenn ihn die Hymnen das Licht der grossen Götter, den Glänzenden, in Feuer Gekleideten nennen, wenn er als Bote der grossen Götter um seine Vermittlung angerufen wird, wenn er schliesslich der Oberrichter des Gottes Ea heisst, dem Šamaš und Sin zur Seite stehen und ohne den sie nicht richten können, der grosse Entscheider der Götter. Das heilige Feuer ist eben ein uralter und allen Völkern gemeinsamer Gegenstand göttlicher Verehrung. In dem grossen Kampf des Lichtes gegen die Finsterniss bei der Weltschöpfung ist er der mächtige Helfer auf Seiten des kämpfenden Lichtgottes, aber an dem zerstörenden Werk der Sintfluth hat der gütige und den Menschen freundlich gesinnte Gott keinen Antheil.

Nusku hat mit Gibil fast gleiche Attribute und wird mit ihm verwechselt. Nur beschränkt sich seine wohlthätige Wirkungsweise

mehr auf die vermittelnde Thätigkeit des Götterboten und Tempelhüters: er heisst Hüter der Heiligthümer und Hüter der Opferspenden aller Igigi, ohne ihn giebt es kein Tempelfestmahl, keinen Opferduft, kein Gericht des Šamaš (er wurde bei Šamašopfern angerufen). Er ist der Bote des Tempels, er bringt Verheissung und Gnade. Weil er auch das himmlische Feuer darstellt, der grosse Bote Anu's und Liebling Bel's und der König der Geheimnisse der Götter, wird seine kriegerische Stärke betont: Flamme des Himmels, der Schrecken herabsendet, der mächtige Feuergott, der emporhebt die Fackel. Es erscheint bei ihm auch die verderbliche Wirkung des vernichtenden Feuers, wenn er der Herr, d. i. Verursacher des Wehs genannt wird. In Beschwörungen tritt er hinter Gibil zurück, wenngleich er mit ihm zusammen angerufen wird.

Nebo (Nabû) muss ursprünglich ein Gott des Universums gewesen sein. In Borsippa hatte er einen siebenthürmigen Tempel als Sitz seiner Verehrung, wie Bel in Nippur und Marduk in Babel. Aber wir erfahren nichts Sicheres über ihn bis zu der Zeit, in welcher Borsippa auch cultisch in vollständige Abhängigkeit von Babel gekommen ist und Nebo nur als der geliebte und grosse Sohn Marduk's eine hohe Verehrung geniesst. Nur so viel leuchtet von seinem ursprünglichen Cult als Naturgott hindurch, dass ihm noch das Wachsthum des Ackerfeldes zugeschrieben wird: er öffnet die Quellen, er lässt das Korn wachsen, ohne ihn sind die Kanäle und Wassergräben ohne Wasser. Vielleicht ist auch das Götterschiff Nebo's ein Rest einer früheren solaren Verehrung. Mit Marduk als babylonischem Götterkönig aber erscheint er in der Reihe der obersten Götter, der Abglanz von Marduk's, seines Vaters, Herrlichkeit fällt auf ihn. Nabû heisst der Sprecher, der Prophet. Er ist nicht nur der höchste Bote des Gottes, sondern, wie Marduk, verleiht er das Scepter des Thrones und die Königsinsignien, verleiht er das rechtmässige Königthum, wie Marduk weiss er die Geheimnisse der Beschwörungen und Orakel, giebt er günstige Träume, ja wie Marduk behütet und schenkt er das Leben und vermag vom Tode zu erwecken. Und als der Gütige und Barmherzige wird er in Beschwörungsgebeten mit den Namen der schützenden Dämonen, šêdu und lamassu, angerufen. Aber die hohe Verehrung, welche ihm im gesteigerten Maasse bis auf die neuchaldäische Zeit gewidmet wird, hat wohl ihren Grund darin, dass er der Gott der Priester ist. Denn seine höchste Auszeichnung ist das Amt, die Schicksalstafel der Götter zu tragen, die Lebenstage auf die Schicksalstafel zu vermerken und die Kraft, das Leben zu verlängern; die höchste Weisheit des Weisen und Weitsinnigen unter den Göttern ist die Tafel-

schreibkunst. Er ist ihr Schöpfer und unterweist in dieser seiner Kunst die Menschen, der Schreiber des Alls. All das unschätzbare religiöse Gut und all die Weisheit der Thontafeln, ohne die es keine Ceremonien und keinen Opfercult, keine Beschwörung und keine Zukunftsschau, kein ewiges Gedächtniss und keine Erinnerung grosser Thaten giebt, ist Nebo's Weisheit. Aber diese Weisheit der Thontafeln mit ihrem religiösen, astrologischen und mantischen Inhalt war das klug gehütete Geheimniss der Priesterschulen, war die immer frische Quelle ihrer Macht über Königthum und Volk. So ist Nebo der besondere Gott der Priester. Aber zugleich ist er hochgepriesen und gefürchtet von Allen, weil das Schicksalsbuch, das Buch des Lebens und des Todes, in seiner Hand ist. Kein Gottesname kommt so häufig in Eigennamen vor wie der Nebo's. Damit stimmt der auffällige Umstand zusammen, dass bei einigen Herrschern der späteren babylonischen Zeit Nebo vor Marduk den Vorrang hat. — Tašmêtu ist Nebo's Gemahlin und Königin von Borsippa, wie er ein Kind Marduk's.

Geister des Himmels und Geister der Erde, Igigi und Anunnaki, werden, abgesehen von sonstigen dii minores, oft in Begleitung der grossen Götter erwähnt. Es sind Helfer und Boten, welche der Götter Befehle ausrichten. Zuweilen aber führen auch die grossen Götter selbst diese Namen.

§ 30. Die babylonischen Göttinnen. Ištar.

Wie iltu, die Bezeichnung für die Göttin, die grammatische Weiterbildung des Masculinums ilu ist, so stellen die verschiedenen Göttinnen in der späteren Zeit so gut wie ausschliesslich als Gemahlinnen eines Gottes dem Wesen des betreffenden Gottes analoge weibliche Erscheinungen dar. Es scheint, dass in ältester Zeit mehreren Göttinnen eine selbständige Rolle als grossen Muttergöttinnen, als einem dem männlichen schöpferischen Princip gegenüberstehendem weiblichen Erdprincip der Fruchtbarkeit und der Lebensbildung zukam. Das Pantheon Gudea's noch ist reich an weiblichen Gottheiten, deren Charakter nicht näher zu bestimmen ist. Später verblasst der Cultus der weiblichen Gottheiten, wenn er nicht einen besonderen localen Anlass hat, wie z. B. bei der Göttin Nana von Uruk, auch in der Legende von Ištar unterschieden, später mit ihr identificirt, deren Bild einst von den Elamitern geraubt und später als höchste Beute triumphirend zurückgebracht wird, oder bei der Göttin Gula als Schutzgöttin der Aerzte. Eine besondere Stellung nimmt auch naturgemäss Allatu, die Herrin der Unterwelt, fortgesetzt ein. Sonst ist der Cult weiblicher Gottheiten nur in der Beschwörungslitteratur bedeutsam.

Auch hier traten sie aber nur dann hervor, wenn die als ihr Gemahl geltende Gottheit besondere Verehrung genoss. Die Nebeneinanderstellung der Götterpaare ist in den historischen Urkunden wie in der religiösen Litteratur stereotyp geworden. Ist einer Göttin ein besonderer Hymnus geweiht als Nothhelferin und Fürsprecherin, dann bekommt sie unterschiedslos die höchsten Titel: Belit, die Herrin, Königin aller Götter, Herrin Himmels und der Erde. Die zeugende Naturkraft ist die bleibende mit der weiblichen Gottheit verbundene Vorstellung, als Spenderinnen des Lebens und Hüterinnen der Leibesfrucht haben sie die besonderen Namen Erûa und Šerûa.

In den meisten Fällen sind sie Erscheinungsformen der Ištar oder die der Ištar zukommende Wirkungsart wird auf sie übertragen. Ištar bekommt die Bedeutung Göttin neben bêltum Herrin, šarratum Königin und malkatum Fürstin. Die Verbindung der Ištar mit dem Morgen- und Abendstern scheint uralt zu sein (Sin heisst ihr Vater, Šamaš ihr Bruder), ebenso die doppelte Seite ihres Wesens, wie sie sich in den Localculten von Agane und Uruk trotz der vorhandenen Vermengung beider Seiten zeigt (s. § 25).

Die ältere und ursprüngliche Form der Verehrung scheint die des Cultus von Uruk zu sein. Der Abendstern ist das Symbol der Muttergöttin Ištar, der üppig blühenden Fruchtbarkeit, der üppigen, sinnlichen Liebe. Sie ist die Mutter des Götter- und Menschengeschlechts. In Uruk ist der wüste Cult heimisch, wo weibliche Hierodulen und Selbstentmannte ihr dienen. Nach dieser Auffassung ist sie die unvermählte Göttin, die nach eigenem Begehren sich den Gemahl sucht; so schildert sie das grosse babylonische Izdubar-Epos, das in Uruk, ihrer Stadt, spielt. Dieser Auffassung entspricht auch die Kehrseite: neben der wollüstigen Ištar die grausame und todbringende, die den Gemahl ihrer Jugend in den Tod schickt und dann in ihrem Gram ihm nachfolgt bis in das Gefängniss der Unterwelt. In dem freundlichen, den lichten Tag verkündenden Morgengestirn erscheint die hehre und heilige, dem Tag voranschreitende, mächtig gebietende, kriegerische Göttin, die Himmelstochter. Sie ist die Göttin der Schlacht, mit Pfeil und Bogen bewaffnet. So schreitet in einem Hymnus die gewaltige Kriegsgöttin über die Gebirge, mit dem Rufe „ich bin die Herrin im Kampf“ zum Streit herausfordernd. Auch in der ernsten Form der jungfräulichen Göttin ist sie Spenderin der Fruchtbarkeit. Ein Hymnus besingt sie, die Spenderin des Himmelslichts, die sich flammend über der Erde erhebt, befruchtend über die Erde hinwandert. Gleich Šamaš, dem Sonnengott, gebietet sie über die Enden des Himmels und der Erde. — In hochpoetischer Form feiern sie Hymnen bei Krankenbeschwö-

rungen, sie selbst antwortet dem betenden Priester in einem antiphonischen Hymnus mit dem Preis ihrer strahlenden Schönheit und Glorie. In der Sintflutherzählung ist sie die Mutter der Menschen, die in maasslosem Jammer über den Untergang ihrer Menschheit schreit wie eine Gebärende, die trotzig dem Bel den Antheil am Opfer des Geretteten verweigern will. In den Legenden und Beschwörungshymnen steht der siderische Charakter der Ištar im Vordergrund, das grosse vollkommene Licht, das Himmel und Erde erleuchtet; ebenso in Abbildungen auf Siegelcylindern. Die bekannteste (assyrische) Darstellung zeigt sie auf einem Leoparden, mit Köcher, Pfeil und Bogen, auf dem Haupt die Mauerkrone der Stadtkönigin und darüber ihr Gestirn. Sonne, Mond und Venus finden sich häufig als Embleme nebeneinander, durch ihre Grösse ausgezeichnet vor den daneben abgebildeten sieben Sternen.

§ 31. Tammuz und die Höllenfahrt der Ištar.

Litteratur. SCHRADER, Die Höllenfahrt der Ištar (1874); ALFRED JEREMIAS, Die Höllenfahrt der Ištar (1886).

Du'ûzu (Tammuz) gehört nicht unter die grossen Götter des babylonischen Pantheons, ist aber religionsgeschichtlich von weiterem Interesse. Der Name bedeutet den Sprössling. Ob er von dem Monat des Frühlingsäquinoctiums, dem vierten babylonischen Monat, den Namen hat, oder umgekehrt, ist fraglich. Erwähnt wird er, und zwar gewöhnlich mit Šamaš zusammen, schon in altbabylonischen Inschriften. Ein König von Larsam um 2300 nennt sich „König der Gerechtigkeit, welcher den Göttern Šamaš und Tammuz wohlgefällt". Schon das weist darauf hin, dass er eine Sonnengottheit ist. Alles, was von ihm erzählt wird, bestätigt die Meinung, dass er der Gott der Frühlingssonne ist, aber nach einer besonderen Seite: er ist der Gott der Frühlingssonne, die Jahr für Jahr wiederum vor den verderblichen Mächten weicht, er ist der Gott der Frühlingsvegetation, der nach Entfaltung seiner ganzen lieblichen, jugendfrischen Herrlichkeit in seinem Monat, dem Tammuz, vor der versengenden Gluth der Sommerzeit dahinstirbt. Er ist gegangen zur Unterwelt, heisst es in einem Klagegesang auf Tammuz, in dem Monat, der sein Lebensjahr nicht zur Vollendung kommen lässt. Mit ihm stirbt der prächtige Frühlingsflor dahin. Das Todtenreich nimmt ihn auf, aber es kann ihn nicht halten. Er ist der Herr und König der Todtenwelt, der die Todesbande zerreisst. Als Gott der Unterwelt ist er an und für sich Gott der Vegetation und wenn er, das Todtenreich verlassend, wieder die Erde mit dem fruchtbaren Pflanzenwuchs bekleidet, so schliesst sich

der Kreis der Vorstellungen zusammen mit dem auf die Erde zurückgekehrten Frühlingsgott und der wieder siegreich die Finsterniss durchbrechenden Frühlingssonne. Eine andersgeartete Wendung des Mythus zeigt die Adapalegende (s. § 38)[1].

In directem Zusammenhang mit dem Tammuzcultus und der Tammuzklage steht die babylonische Beschwörungslegende von der Höllenfahrt der Ištar. Ištar gehört mit Tammuz zusammen: die Göttin des Abendsterns (in der Höllenfahrt der Ištar Tochter Sin's) und der Fruchtbarkeit mit dem Gott der Frühlingsvegetation. Tammuz ist der Jugendgeliebte der Ištar, auch Gemahl der Ištar genannt. Als Izdubar der Ištar ihre verderblichen Buhlkünste vorhält, hebt er hervor: dem Tammuz, dem Gemahl deiner Jugend, nöthigst du Weinen auf Jahr für Jahr. Und der Monat Tammuz hat den Namen „Monat des Herumirrens der Ištar". Davon erzählt die Höllenfahrt der Ištar. Sie geht hinab in die Unterwelt, um den geliebten Tammuz vom Tode zu erwecken. Wenn die Einkleidung des Epos auf einen Astralmythus weist — der Abendstern verschwindet im Westen, dem Ort des Todes, und taucht erst nach längerem Verweilen als Morgenstern wieder über der Welt im Osten empor — so sind in dem Epos zwei Mythen verschmolzen. Zu Grunde liegt jedenfalls der Frühlingsmythus von dem Dahinscheiden der Frühjahrspracht mit der Frühlingssonne. In der Höllenfahrt der Ištar liegt eine Beschwörungslegende vor. Das Ganze ist nach dem schwer verständlichen und verstümmelten Schluss die Liturgie zu einem Todtenweihopfer, das am Tammuzfest in Verbindung mit den Ceremonien der Tammuzklage dargebracht wird. Der Priester, welcher das Opfer vollzieht, recitirt die Geschichte von Ištar, die in der Unterwelt den verlorenen Gemahl sucht und ihn befreit. Der Ritus schliesst mit einem Tammuz geweihten Trankopfer, das den Schatten der Todten zu Gute kommt. Die Höllenfahrt der Ištar selbst hat kurz folgenden Inhalt: Ištar, Sin's Tochter, steigt hinab zur Unterwelt, um das Lebenswasser zu erlangen, mit dem sie den dahingeschiedenen Tammuz vom Tode erwecken kann. Drohend fordert sie Einlass. Sieben Thore durchschreitet sie, nackend betritt sie schliesslich das Reich der Allatu und ist nun selbst nach uraltem Gesetz dem Land ohne Heimkehr verfallen. Allatu ist entsetzt über ihr Kommen. Ist sie zornig über Ištar's Begehr oder ist sie bestürzt über das Unheil, das nun kommen muss, sie, die selbst Göttin des frucht-

[1] Auch in den zu Tell-el-Amarna in Aegypten gefundenen Inschriften finden sich Bruchstücke mythologischer Erzählungen, in denen auf den Tammuzmythus angespielt wird. Das beweist urkundlich eine Bekanntschaft desselben über die Grenzen des vorderasiatischen Gebiets hinaus für die Mitte des 2. Jahrtausends.

baren Wachsthums ist? Auf der Erde hört Zeugung und Wachsthum auf, seit Ištar im Hades weilt. Da schaffen in der grossen Verwirrung die Götter Rath. Ein von Ea erschaffener Götterdiener, „Sein Licht leuchtet", wird zu Allatu entsandt. Durch eine List kommt er in den Besitz des Lebenswassers, und Allatu wüthet vergeblich in blindem Zorn. Sie muss die Götter, Ištar und Tammuz, freilassen. — Aus der Erzählung ist nicht ersichtlich, wodurch der Tod des Tammuz veranlasst worden ist. Nach dem Izdubar-Epos ist es die wilde, sinnliche Gluth ihrer Liebe mit der grausamen Lust verbunden, ihre Liebhaber, deren sie überdrüssig geworden, zu verderben.

Von Bedeutung ist das am Schluss erwähnte Tammuzfest. Hierodulen der Ištar nehmen als Klageweiber daran Theil. Verschiedene uns erhaltene Tammuzklagen geben von der Verbreitung des Tammuzfestes Zeugniss. In der folgenden Tammuzklage ist die Beziehung auf sogenannte Adonisgärtchen kaum verkennbar: „O Hirte und Herr Tammuz, Gemahl der Ištar, Herr der Unterwelt, Herr der Wasserwohnung, Hirte, ein Samenkorn, das im Garten kein Wasser trank, dessen Knospe auf dem Felde keine Blüthe hervorgebracht hat, ein Bäumchen, das nicht in seiner Wasserrinne gepflanzt ist, ein junges Bäumchen, dessen Wurzeln ausgerissen sind, eine Pflanze, die in ihrem Beet kein Wasser trank."

§ 32. Assyrien. Assyrische Cultstätten. Das assyrische Pantheon.

Die nördlich wohnenden Nachbarn der Babylonier sind die Assyrer. Sie sind den babylonischen Semiten stammverwandt. Ihre Sprache ist ein babylonischer Dialekt mit geringen Abweichungen von der Muttersprache. In alter Zeit wird ihr Machtbezirk auf das Gebiet östlich vom Tigris beschränkt gewesen sein. Es bildet eine Hochebene, die nördlich die armenischen Berge und südlich ein Nebenfluss des Tigris, der untere Zab, begrenzen. Assur im Süden ist die alte Reichshauptstadt, aber auch Nineveh reicht in vorgeschichtliche Zeit zurück[1].

[1] Die Abzweigung der Assyrer von den Babyloniern fällt in unbekannte Zeit, jedenfalls vor das Jahr 2000 u. Z. Bemerkenswerth ist, dass in babylonischen Weltschöpfungsfragmenten sowohl Assur als Nineveh ausdrücklich erwähnt werden. Von Seiten der babylonischen Dichter des Epos ist das nur verständlich, wenn alte geschichtliche Ereignisse oder Erinnerungen betreffs dieser Städte bestanden haben. Beide Fragmente, in denen die Städte vorkommen, sind assyrische Abschriften des babylonischen Originals, aber an eine Einschiebung des assyrischen Tafelschreibers ist kaum zu denken. Von solchen Redactionen findet sich sonst keine Spur, die Scheu vor der heiligen Litteratur macht sie unwahrscheinlich.

Beide Städte liegen am Tigris. Auch Assyrien verdankt seinen natürlichen Reichthum den Wasserläufen, die das Land durchströmen und deren Bedeutung wie in Babylonien noch durch Canalbauten gehoben wurde. Im Volkscharakter sind die Assyrer von ihren Stammverwandten wesentlich unterschieden. Sie sind ein durchaus kriegerisches Volk, hohe, kräftige Gestalten, dem Krieg und der Jagd ergeben, Meister in der Kriegskunst und dem Festungsbau, eroberungslustig und in beständiger kriegerischer Unruhe. Die assyrischen Könige sind alle Eroberer und Kriegshelden. Die ältesten historischen Zeugnisse datiren aus dem 19. Jahrhundert, sichere und ausführliche Kunde von den Ereignissen geben sie vom 15. Jahrhundert an. Vom 9. Jahrhundert an beginnen die Weltherrschaftsbestrebungen der assyrischen Könige, welche Babylonien in directe Abhängigkeit bis zum Sturze des assyrischen Reiches führen. In diese Epoche fällt die Glanzzeit der mächtigen und prachtliebenden Sargoniden mit ihrer reichen Fürsorge für den Cultus. Auch zu den Aramäern, ihren westlichen Nachbarn, haben die Assyrer in fortwährender politischer und cultureller Beziehung gestanden, und einzelne Seiten der assyrischen Cultur mögen auf aramäischen Einfluss zurückzuführen sein. Aber in der Hauptsache sind sie von Babylonien abhängig. In Beziehung auf die Kunst sind sie ihren Lehrmeistern überlegen. Die prächtigen Baudenkmäler und Sculpturen der Sargonidenzeit sind einzigartige Zeugnisse des hohen Aufschwunges, den hier in kurzer Zeit die Cultur genommen hat. Ihre Religion haben sie, mit geringfügigen Aenderungen, abgesehen von dem Cult ihres Nationalgottes Ašur, von den Babyloniern entlehnt, obwohl sie ihre Erhebung zur Selbständigkeit in beständigem Kampfe gegen Babylonien durchgesetzt haben. Auf das feste Gefüge der babylonischen religiösen Vorstellungen haben sie gar keinen Einfluss gehabt. Das babylonische Pantheon wird von ihnen unverändert herübergenommen mit dem einzigen Unterschied, dass der Nationalgott an die Spitze, vor die grosse Göttertrias, gestellt wird. Die babylonischen Cultstätten sind ihnen heilig und die Mardukstadt das Ziel der Wallfahrt assyrischer Könige, die über Babylonien herrschen. Für den Grad ihrer Abhängigkeit ist die Art bezeichnend, wie sie die ganze babylonische Beschwörungslitteratur sammt ihren astrologischen und mathematischen, kosmologischen und kosmogonischen Vorstellungen und den ganzen babylonischen Zauber- und Dämonenspuk entlehnen. Sie benutzen die babylonischen Beschwörungshymnen und Gebete formelhaft für ihre Zwecke ohne die geringste Aenderung. In einem bestimmten Text aus der neuveröffentlichten Beschwörungslitteratur ist die Art der Benutzung noch deutlich ersichtlich: derselbe Text findet

sich zweimal vor in wörtlicher Uebereinstimmung, aber im zweiten Fall ist die Beschwörung auf ein Ereigniss angewandt, das zu dem König Asurbanipal in Beziehung steht, und eine dementsprechende Einschiebung gemacht worden. So konnte man also ein Beschwörungsformular auf einen beliebigen, zu dem Inhalt im Allgemeinen passenden Fall anwenden. In einem Punkte unterscheidet sich in den religiösen Verhältnissen Assyrien wesentlich von Babylonien: In Assyrien gab es kein allmächtiges Priesterthum wie in Babylonien, das einen entscheidenden Einfluss auch auf die staatlichen Verhältnisse hätte ausüben können. Die assyrischen Könige nehmen selbst für sich die oberste Priesterwürde in Anspruch. Das geschilderte Abhängigkeitsverhältniss lässt es berechtigt erscheinen, die Grundlinien der assyrischen Religion nur vorübergehend zu skizziren und auf einige Besonderheiten hinzuweisen. Andererseits darf man die Erscheinungen im Cultus und religiösen Leben auf assyrischem Gebiete für die Darstellung der babylonischen Religion mit verwerthen.

Drei Städte sind abwechselnd Hauptstädte Assyriens gewesen, Aššur (Assur) im Süden, Ninâ (Nineveh) im Norden und Kalḫu (Kelach) unweit Ninevehs. Dazu kommt als vierte Königsstadt für die Regierungszeit Sargon's Dûr-Šarrukîn in derselben Gegend. Von diesen Städten sind Assur und Nineveh alte Cultusorte, dazu kommt Arba'ilu (Arbela) im Osten, die wichtige Handelsstadt. Weder Dûr-Šarrukîn noch Kelach hatten einen ursprünglichen Göttercult. Assur war die Stadt des Nationalgottes Ašur und hat daher seine Bedeutung behalten, auch in der Zeit, wo es nicht mehr Residenzstadt war. Nineveh und Arbela sind der Ištarverehrung geweiht. Soweit aramäischer Einfluss auf die Religion Assyriens in Betracht kommt, steht das alte nordmesopotamische Cultcentrum Harran obenan. Dort war der berühmteste Cultort, vielleicht der Ursprung der Verehrung des Mondgottes Sin.

Ašur hat seinen Namen als der Heilbringende. Assyrische Hymnen setzen ein dreimal Heilig (ašur, ašur, ašur) vor den angerufenen Götternamen, wie sie mit der dreimaligen Bitte um Segen schliessen. Es ist durchaus unwahrscheinlich, dass der Stadtname Aššur das Frühere und der Gottesname davon hergeleitet ist. Vielleicht ist letzterer identisch mit dem AN-ŠAR des babylonischen Weltschöpfungsepos; Ašur wird ideographisch ebenso geschrieben. Dass Ašur als Naturgott ursprünglich ein Himmelsherr gewesen, ist an sich wahrscheinlich. Seine Gemahlin ist die Belit. Er ist nicht nur in der späteren Zeit Herr der ganzen Welt, sondern er gilt als Schöpfer der Erde. AN-ŠAR ist in der Weltschöpfung der Vater der grossen Trias und das schöpferische Princip der oberen himmlischen Welt. In diesem Zusammen-

hang, falls er richtig ist, würde auf die Erwähnung der Stadt Assur in der Weltschöpfung ein besonderes Licht fallen. Ašur wird im assyrischen Pantheon als der Götterkönig allen Göttern vorangestellt. In ihm stellt sich die geschlossene Einheit des assyrischen Staates dar. Ašur ist der Landesvater. Des Landes Feinde sind seine Feinde, die er als oberster Kriegsherr mächtig zerstreut. Der König empfängt aus seiner Hand die Krone und legt Trophäen seiner Siege und Triumphe ihm zu Füssen nieder. Wie er ihm im Kriege voranzieht, so begleitet er ihn in den Freuden und Gefahren der Jagd. Auf den Gewändern des Königs gestickt, auf dem königlichen Siegel und über den königlichen Standbildern findet sich das Sinnbild des Gottes Ašur. Es ist eine der ägyptischen geflügelten Sonnenscheibe verwandte, möglicher Weise daher entlehnte Darstellung: die zu beiden Seiten mit Flügeln versehene und unten in einem Vogelschwanz endigende Göttergestalt mit gespanntem Bogen oder ausgestreckter Hand. Dem Heere wurde das Panier vorgetragen, in einem Ring über Stieren die Gestalt des Gottes Ašur schwebend, im Begriffe, den Pfeil von der Sehne zu schiessen. Hymnen an Ašur geben ihm die höchsten Ehren, wie die babylonischen Mardukhymnen dem babylonischen Götterkönige. Es heisst da u. a. von Ašur: König aller Götter, Vater der Götter, König Himmels und der Erden, Herr aller Götter, der den Himmel Anu's gebaut hat und den Untergrund der Erde, der im glänzenden Himmel sitzt. Besonders merkwürdig und einzigartig — denn bei Sin hat dieselbe Aussage rein astrale Bedeutung — ist die Bezeichnung: der Schöpfer seiner selbst.

Besondere Verehrung genoss Ramman (s. § 27). Königsnamen der ältesten Zeit sind mit dem Gottesnamen Ramman zusammengesetzt. In Assyrien ist er nach der Seite seiner verheerenden Wirkung betrachtet, die man fürchtet und auf das Land und Haus und Leben des Feindes herabwünscht. In den Inschriften wird er gern als Schwurzeuge bei Verfluchungen angerufen. Ninib (Adar) und Nergal werden neben Ašur als Kriegs- und Jagdgötter verehrt. Nebo hat eine Zeit lang seinen ganz besonderen Cult gehabt. Es ist sogar unter Rammanirari III. (811—782) der Versuch gemacht worden, dem Nebocult vor allen anderen den Vorrang zu geben. Mehrere Nebo-Statuen aus der Regierungszeit Ramman's sind in Kelach aufgefunden worden. Die Weihinschrift auf der einen schliesst mit der Mahnung: O Nachkomme, auf Nebo vertraue, auf einen anderen Gott vertraue nicht.

Neben Ašur steht die Götterherrin von Assyrien, Ištar. Sie wird nicht nur in den zwei Städten Nineveh und Arbela verehrt, sondern

die Ištar von Nineveh und die Ištar von Arbela werden ausdrücklich unterschieden und in denselben Götterzusammenstellungen neben einander genannt. In Assyrien hat Ištar den strengen, männlichen, kriegerischen Charakter. Sie ist Königin der Schlacht und der Jagd. Sie ist die Schiedsrichterin der Schlachten und die Göttin des Krieges. Ein assyrisches Gebet lässt sie mit Flammen bekleidet erscheinen. Sie verbreitet schrecklichen Glanz und lässt wohl gelegentlich einen Feuerregen auf das feindliche Land herab. Dass sie, wie in Babylonien, als das freundliche und blendende Gestirn des Morgensterns gedacht ist, ist aus den Inschriften und bildlichen Darstellungen ersichtlich. Sie zieht dem Heere voran. In der Nacht vor einem schweren kriegerischen Unternehmen erscheint die Ištar von Arbela dem Asurbanipal im Traum, nachdem er sie um Hülfe angerufen. Sie erscheint ihm mit Köcher, Bogen und Pfeil, ein scharfes Schwert aus der Scheide ziehend. Mit freundlichen Worten ermuthigt sie ihn und verspricht, ihm voranzuschreiten. Ebenso erscheint sie im Traum mit demselben Versprechen dem Heere Asurbanipal's vor der schwierigen Ueberschreitung eines Flusses, und vertrauensvoll ziehen die Truppen über den Fluss. Wenn auch in alledem die Beziehung auf den im Weichen der Nacht anbrechenden Morgenstern nicht zu verkennen ist, so bezeugen doch diese verhältnissmässig späten Inschriften, dass keineswegs die astrale Vorstellung die herrschende war, sondern der Morgenstern giebt die verheissungsvolle Gewissheit von der Nähe der Göttin selbst. In das astrale Gebiet gehört die Bezeichnung Ištar's als Königin des Himmels und der Sterne in einem assyrischen Gebet. Als Himmelskönigin wird sie auch in assyrischen Hymnen mit allen höchsten Attributen geziert. Der Unterschied zwischen der Ištar von Arbela, die immer und nur als Kriegsgöttin erscheint, und der Ištar von Nineveh geht aus den Inschriften nicht mit Deutlichkeit hervor. Doch mag die Tradition Recht haben, welche den Cultus von Nineveh mit dem sinnlichen Cultus von Uruk verwandt sein lässt. Ištar's Lieblingsstadt Nineveh wird ebenso geschrieben wie die mit Ištar identische Göttin Ninâ der Gudeainschriften.

Mit dem Untergang Assyriens und der Vernichtung Ninevehs verschwinden die geringen Besonderheiten der assyrischen Religion vollständig. Von einem Gott Ašur ist nirgends mehr die Rede. Das neuchaldäische Reich übernimmt die babylonische Religion, wie sie im Uebrigen sich unter der assyrischen Herrschaft ausgestaltet hat, aber in dem Marduk- und Nebocultus der neuchaldäischen Herrscher zeigt sich, dass die übernommene Religion babylonisches Erbe ist.

§ 33. Hymnen und Gebete. Allgemeine Ideen der babylonisch-assyrischen Religion.

Litteratur. ZIMMERN, Babylonische Busspsalmen (1885). KING, Babylonian Magic and Sorcery (1895).

Die babylonischen Hymnen und Gebete sind zum grössten Theil mit Beschwörungsceremonien verbunden. Sie sind uns in assyrischen Abschriften erhalten. Assyrische Originale bewegen sich ganz in den Ideen-Kreisen der babylonischen. Die Hymnen erscheinen da als liturgische Bestandtheile magischer Handlungen. Die Art der Verbindung ist ganz äusserlich und lässt vermuthen, dass sie ursprünglich selbständige Litaneien waren, wie sie wohl auch sonst im Cultus verwendet worden sind. Doch ist die Verbindung keinesfalls durch die assyrischen Abschreiber hergestellt, sondern schon den babylonischen Originalen eigen. Hymnen, metrisch und strophisch gegliedert, verkünden das Lob einer oder mehrerer Gottheiten in den höchsten Tönen. Es finden sich darunter Wechselgesänge zwischen dem Priester und dem Bittsteller. Unter den Hymnen an die höchsten Gottheiten erscheinen auch solche an sonst selten erwähnte Astralgottheiten. Ueberhaupt ist diese religiöse Litteratur durchgängig mit dämonologischen und astrologischen Vorstellungen durchzogen. Darin zeigt sich ebenso wie in dem formelhaften Gebrauch die Urheberschaft des gelehrten Priesterthums. Dass diese liturgischen Anrufungen formelhaft zu Beschwörungslitaneien verwendet werden, setzt allerdings den religiösen Werth herab. Eine Beschwörungslitanei trägt die Ueberschrift: Tafel für jedweden Gott; das ist charakteristisch, wenn es auch nur Anmerkung des assyrischen Abschreibers ist. Eine besondere Art der Incantationen sind die sogenannten Busspsalmen. Zweierlei muss an ihnen hervorgehoben werden. Zunächst eine theilweise ergreifende Sprache, die den Namen Busspsalmen rechtfertigt. In rührenden Klagen, „gleich einer Flöte, gleich einer Taube, gleich dem ächzenden Schilfrohr, gleich einer Wildkuh“ ruft der Bittende die Gottheit an; „Weinen ist seine Speise, Thränen gleich Regenwolken sein Trank. Wie so lange wird die Gottheit zürnen, wann endlich wird sie sprechen: Ruhe sei deinem Herzen“. Sodann tritt ein tiefes Sünden- und Schuldbewusstsein hervor. In allen Verhältnissen des Hauses und der Familie zunächst, in allen Handlungen des täglichen Lebens, in Unterlassung barmherziger Wohlthaten, in Unterlassung religiöser Ceremonien sucht er die Ursache seiner Leiden, und in tiefster Demuth bringt er sein Gebet um Hilfe vor; seiner Sünden sind ja viel und verborgene kommen hinzu, die er nicht weiss. Aber für die sittlich-religiöse Werthschätzung dieser Busspsalmen kommt in erster Linie

in Betracht, dass sie ausnahmslos durch Unglücksfälle veranlasst sind, durch Krankheiten, die die Lebensfreude stören. Die Gottheit hat sich abgewandt, und nun haben die Dämonen Macht über den Menschen bekommen, ihn zu quälen. Die Gnade des barmherzigen Gottes, der gesuchte und der erhoffte Erfolg des Gebets ist nur die Loslösung von der Krankheit. Darin liegt auch die Bedeutung der erbetenen Sündenvergebung. Heilung gewähren, die Sünden zudecken sind synonyme Begriffe. Danach sind die Begriffe Sünde, Schuld, Barmherzigkeit, Vergebung in ihrem religiösen Werth zu beurtheilen. Endet der Zorn der Gottheit, so ist die Quelle des Leidens verschlossen. Die Gottheit, das gehört zu den schönen Vorstellungen der Bussgebete, möge den Kranken wieder freundlich anblicken, ihn bei der Hand fassen, möge sich an seine Seite stellen, dann wird er genesen. In den Busspsalmen tritt noch ein besonderes Moment hervor, das sich gleicher Weise in den Beschwörungen wiederholt. Es ist von der Gottheit des Betenden die Rede, ohne dass ein bestimmter Göttername genannt wird. Ihr Zorn hat das Leiden verursacht und ihr Zorn muss versöhnt werden. Ob der besondere Schutzgott des Betreffenden gemeint ist oder ob an Laren zu denken ist, lässt sich nicht entscheiden. Vielleicht ist die Erwähnung des blossen ilu „Gott“ ähnlich zu erklären, ebenso die mit ilu zusammengesetzten Eigennamen, wie Amel-ili „Mensch Gottes“, Išme-ili „Gott erhört“. Durchsichtiger ist die Vorstellung von einer fürbittenden Gottheit, die sehr häufig zu finden ist. Die angerufene Gottheit soll sich mit den Bitten des Betenden vereinen, um den zürnenden Gott zu beruhigen. Als fürbittende Gottheit erscheint entweder der Schutzgott des Flehenden oder irgend eine Gottheit des Pantheons. In jedem Fall ist diejenige Gottheit, bei der sie für den Kranken vermittelnd eintreten soll, eine Gottheit höheren Ranges. Wenn in Busspsalmen von einem „unbekannten“ Gott die Rede ist, so ist darin nur ein Sympton eines vagen Polytheismus zu sehen, Der Betende stellt sich die Möglichkeit vor, dass die seine Krankheit verursachende Sünde ihm nicht bewusst ist, und fügt bei der Aufzählung aller erdenklichen Verschuldungen ein „die Sünde, die ich nicht weiss“ hinzu; ähnlich wird unter den aufgezählten Gottheiten, deren Zorn man möglicher Weise verursacht hat, auch die Gottheit, „die ich nicht weiss“ um der Gewissheit des Erfolges willen genannt. Alle Wünsche fassen sich in dem einen zusammen: in wiedergewonnener Gesundheit ein langes Leben zu führen und herrschergleich dahinzuwandeln. Die Gegenleistung für die Erhörung des Gebets wird sein: Lobpreis des Helfers, überfliessender Reichthum im Heiligthum des Gottes, reiche Opfer und reicher Cultus.

Das entspricht der allgemeinen und ursprünglichen religiösen Anschauung. Die Götter sind die erhabenen himmlischen Herren (s. § 25), die grossen und mächtigen, starken und unüberwindlichen. Der Himmel ist ihre glänzende Wohnung, alle Kräfte der Natur Zeugnisse ihrer Herrschergewalt, alle Güter der Erde Gaben der Götter. Aber unwandelbar wie die Götter selbst sind ihre Gesetze. Sie hüten die von ihnen geordneten Sittengesetze, sie sind die erhabenen Richter, gnädig dem, der allen Willen der Götter erfüllt, zornig gegen die Uebertreter. Das Schuldgefühl gegenüber den heiligen und hehren Göttern weist über die gewöhnlichen Rechtsordnungen zum Schutz des Eigenthums und des Lebens weit hinaus. Die zürnenden Götter richten die Sintfluth an um der Frevel der Menschen willen. Ein bestimmter Anlass ist hier nicht angegeben, aber aus den Beschwörungsliturgien gewinnen wir einen Einblick in die Vorstellungen der religiösen Sittenlehre. Danach wird nicht nur die Vergewaltigung des Nächsten bestraft. Vergehen wider die cultischen Vorschriften ahnden die Götter; wer seinen Gott oder seine Götter verachtet, wer unreine Hände aufgehoben hat zum Gebet, muthwillig, leichtsinnig oder frevelhaft mit dem Eide umgegangen ist, wer Gelübde gebrochen oder Opfer verweigert hat, von dem wenden sich die Götter ab. Sie wachen auch über das sittliche Verhalten zum Nächsten. Gefangene nicht freizulassen oder ungerecht zu binden, mit dem Munde aufrichtig, im Herzen falsch zu sein, ist ebenso Grund ihres Zürnens wie Gewaltthaten. Die Eintracht der Familie zu zerstören wird als besonderer Frevel hervorgehoben. Auch muthwilliges Zerstören der Creatur wird von den Göttern gestraft. Und wenn sie zürnen, wenn sie das gnädige Antlitz wegwenden, dann ist der Lebensgenuss dahin; nur Sühne kann den Zorn der Götter wenden. Leben und Tod ist in ihrer Hand. Die Götter sind Herren über Leben und Tod des Einzelnen, wie über die Wohlfahrt des Landes. Unzählige Namen bezeugen für alle Götter des Pantheons diese Vorstellung als die allbeherrschende. Den Göttern verdankt man Ursprung und Dauer des Lebens. In dem Wunsche für die Schicksale des irdischen Lebens geht der Zweck der religiösen Handlungen auf. Langes Leben ist das grösste Göttergeschenk, dazu Wohlergehen in den irdischen Gütern, reiche Nachkommenschaft und endlich Schutz vor allen feindlichen Mächten. Die Könige als Lieblinge der Götter erbitten sich in demselben Sinne lange und glückliche Regierung, Herrschaft über alle Feinde und die Sicherung der Thronfolge für ewige Zeiten. Der eudämonistische Zug beherrscht alle religiösen Vorstellungen. Umgekehrt sind Niederlagen im Kriege und politisches Unglück, Krankheit und Siechthum, Seuchen, plötzlicher Tod, Ausrot-

tung des Geschlechts die Strafe der zürnenden Götter. Da jeder Act des privaten und öffentlichen Lebens irgendwie religiöse Bedeutung hat, so ist die babylonische Religion von einem lebendigen Gefühl der unbedingten Abhängigkeit und demüthigen Ergebung beherrscht. Kalender mit cultischen Vorschriften zeigen, wie ernst die Könige es mit ihren religiösen Pflichten genommen haben. Denn cultische Werke, Tempelbauten und Tempelschmuck, Opfer und Fasten und die grosse Reihe der Ceremonien sind die den Göttern wohlgefälligen Werke. Sie wohnen ja in den Tempeln, die das Abbild ihrer himmlischen Wohnung sind. Und man meint sie um so fester an ihren Cultort zu binden, je herrlicher und reicher ihr Tempel ausgestattet, je prächtiger das Götterbild geschmückt wird und je reichlicher die Opferspenden fliessen. An dem Fundament des Tempels darf nichts verändert werden. Die Erneuerer eines Tempels suchen unermüdlich, bis sie die alten Fundamente aufgefunden haben. Die Tempelbilder, Statuen der Gottheiten, sind die Gewähr ihrer Gegenwart und damit ihres Schutzes. Es ist das grosse nationale Unglück, wenn im Krieg die Eroberer nicht nur Stadt und Tempel zerstören, sondern als höchsten Triumph das Götterbild entführen, und es ist alle Mühen eines Kriegs werth und ein Nationalfest ohne gleichen, wenn ein vor alten Zeiten geraubtes Götterbild in sein Haus zurückgebracht wird. Entsprechend dieser Vorstellung hatte man die Meinung, dass die Götter einer zerstörten Stadt, weil obdachlos, zum Himmel emporsteigen. Die Götter sind trotz des Wohnens in ihrem Lande bei ihren Verehrern immer transcendental gedacht. Sie erscheinen ihren Schützlingen in Träumen, um sie vor Gefahren zu warnen oder ihnen Muth zu Thaten einzuflössen oder ihnen ihre Befehle kundzuthun. Schon Gudea erzählt von solchen Träumen, und die Gebete enthalten wiederholt die ausdrückliche Bitte um gute Träume.

Unwürdige Vorstellungen werden von ihnen ferngehalten. Die unwürdige Darstellung, dass die Götter vor dem höchsten Gott in demüthiger Stellung wie winselnde Hunde stehen oder in Furcht vor der himmelanstürmenden Fluth wie Hunde am Himmel Anu's kauern, muss als poetische Uebertreibung gelten, durch welche Marduk's hocherhabene Stellung über die anderen Göttern drastisch ausgemalt wird. Die Götter selbst stellt man sich in Menschengestalt vor, die Symbolisirung der Götter durch Thiergestalten wird kaum ursprünglich sein. In einzelnen Fällen ist die secundäre Herleitung göttlicher Thiersymbole aus dem Thierkreis zweifellos.

Viele Züge des Cultus zeigen den frommen Sinn und den Eifer in den gottesdienstlichen Verpflichtungen. Die Schattenseite ist der immer

wachsende Aberglaube. Das Pantheon wird fortgesetzt erweitert, die Incantationen übertreffen noch die historischen Denkmäler in der Aneinanderreihung unzähliger Götter. Man ist des Erfolges dann um so sicherer, wenn man keinen vergessen hat. Asurnaṣirpal (884—860 v. Chr.) erwähnt 6500 Götter nebst 300 himmlischen und 600 irdischen Geistern. Eine ganz hervorragende und geheimnissvolle Rolle spielt der Name der Gottheit. Der allen, auch den Göttern, unbekannte Name Ea's ist der wunderbare Schlüssel für alle Geheimnisse der verborgenen Geisterwelt. Vielleicht erklärt es sich dadurch, dass in Beschwörungsformeln gern die älteste ideographische Schreibweise der Götter gebraucht wird und dass verschollene Götternamen hier wieder zum Vorschein kommen. Auffällig mehren sich Gestirndienst und Zauberei. Besonders sind es die kosmischen Vorgänge, welche religiöse Bedeutung gewinnen und mit abergläubischen Ideen ausgeschmückt werden. Die Priesterastrologie, welche die Harmonie der kosmischen Erscheinungen und die unwandelbare Ordnung der himmlischen Welt erkannte, setzte dieselben zu dem Wechsel der irdischen Dinge in Beziehung. Alle die Regelmässigkeit störenden Naturkräfte werden zu bösen Dämonen, und alle hervorragenden und besonderen Vorkommnisse werden ihrem Einflusse zugeschrieben. Wenn auch nur die äusserlichste Auffassung dieser astrologischen Religionsform volksthümlich geworden ist, so hat sie doch auf die religiösen Anschauungen und Gewohnheiten einen bedeutenden Einfluss gehabt und auf das Volk einen grossen Reiz ausgeübt. Die zeitgenössischen biblischen Zeugnisse sehen in der babylonischen Religion nur noch den Aberglauben des Sterndienstes und der Zauberei, der Beschwörungen und Wahrsagungen. Man versammelt sich Nachts auf dem Söller des Hauses, die Sterne anzubeten. Deutero-Jesaias nennt die babylonischen Götzendiener spöttisch Himmelskundige und Sterngucker. Das Zeugniss der Propheten wird inschriftlich aus der assyrischen Zeit bestätigt. Wie weit dieser Aberglaube zurückreicht, wissen wir nicht, die uns vorliegenden Beschwörungstexte gehören jedenfalls nicht zu den ältesten Bestandtheilen der babylonischen Litteratur. Das Hauptwerk der astrologischen Omina wird zwar auf den sagenhaften ältesten nordbabylonischen König Sargon zurückgeführt, aber das ist möglicher Weise selbst eine legendarische Angabe, um durch das Alter den Werth der Omina zu heben. Dass Astrologie und Mantik an sich bis in sehr frühe Zeit unserer Kenntniss der babylonischen Religion zurückreichen (Gudea), wurde schon erwähnt.

Ein anderer Vorstellungskreis tritt uns in der späteren Entwickelung der babylonischen Religion entgegen, ebenso durch die litur-

gischen Bestandtheile wie durch historische Documente bezeugt: es zeigt sich das Bestreben, das Pantheon monarchisch zu krönen. Was in Assyrien von vornherein durch die Staatsform gegeben war, die Suprematie des einen Gottes (Ašur), das ergiebt sich bei den Babyloniern aus religiösen Erwägungen. Die Incantationen lassen das ganze Pantheon mit seinen Unterscheidungen unbeachtet. Die anderen Götter treten gewissermaassen ausserhalb des Gesichtskreises des Dichters. Die angerufene Gottheit erscheint durch keine andere in ihrer Machtentfaltung beschränkt, wenngleich die Genealogie derselben angegeben ist. Alle nur erdenklichen höchsten Attribute werden ihr zuertheilt. Keine andere Stadt, kein anderer Tempel ist so herrlich wie die Cultstätte des gepriesenen Gottes. Himmel und Erde und alle die darin oder darunter wohnen, dienen dem Willen des Einen. Neben dem Herrschernamen wird desshalb der Schöpfertitel ihm zuerkannt, ebenso das Gericht, das Šamaš gebührt, und die Schicksalsbestimmung, die höchste Ehre Marduk's. „Wer ist im Himmel erhaben — du allein bist erhaben, wer ist auf Erden erhaben, — du allein bist erhaben", mit diesen Worten oder in diesem Sinne schliessen gern die Hymnen. Dahin gehört auch die Thatsache, die aus den assyrischen Königsinschriften hervorgeht, dass in verschiedenen Perioden verschiedene Gottheiten ganz besonders Gegenstand der Verehrung waren. Die schon genannte Götterliste (s. § 28) enthält u. a. folgende Gleichungen für die bekannten Gottheiten Bel, Sin, Ramman, Ninib: Bel ist Marduk in Bezug auf Herrschaft und Rathschluss, Sin ist Marduk, der die Nacht erhellt, Ramman ist Marduk des Regens, Ninib ist Marduk der Nacht. Wenn auch darin nicht die anderen Götter zu blossen Manifestationen Marduk's herabgesetzt sein müssen, so ergiebt sich doch daraus, dass ihre Functionen auf Marduk übertragen sind. Die Anzeichen solcher Anschauungen mehren sich in der Zeit, wo das Pantheon ins Ungemessene wächst und zugleich die Rangordnung der Götter in Unordnung geräth. In der Zeit der neuchaldäischen Herrscher Nebukadnezar und Nabonid hat die Verehrung Marduk's und Nebo's alle anderen Götter in den Schatten gestellt.

§ 34. Cultus.

Litteratur. Sayce, Lectures on the origin and growth of religion (1888); Joh. Jeremias, Die Cultustafel von Sippar (1889).

Das babylonische Priesterthum hat immer die höchste Macht in den Händen gehabt. Die Priester sind die Mittler zwischen Göttern und Menschen, die Lehrer und Förderer der Wissenschaften und Hüter der heiligen Litteratur, sie sind im Alleinbesitz der geheimnissvollen

magischen Gebräuche; dadurch hat sich ihre Herrschaftsstellung im Laufe der Zeit eher gehoben als gemindert. Sie bilden in jeder Stadt eine geschlossene Kaste. Diese konnte sich um so leichter abgeschlossen erhalten, als das Priesterthum erblich war. Für die verschiedenen cultischen Handlungen werden verschiedene Priesterklassen unterschieden. Die Eintheilung des Diodorus Siculus in Opferer, Reinigungspriester, Beschwörer, Auguren, Traumdeuter, Haruspices entspricht den wirklichen Verhältnissen. Ihren reichen Unterhalt bezogen sie von den Opferspenden. Die Abgaben an den Tempel waren genau geregelt. Die Tempelarchive beweisen ebenso wie die in der Contractlitteratur erwähnten Lieferungen für die Tempel, wie genau die Buchführung darüber war und wie regelmässig und reichlich die Tempel ausgestattet wurden. Die freiwilligen Opfer werden von den regelmässigen wohl unterschieden. Auf alten Siegelcylindern sind vielfach Opferscenen mit babylonischen Priestern abgebildet. Sie erscheinen vor dem Bild der Gottheit und führen den opfernden König an der Hand. Von einem Priester wird vornehme Herkunft gefordert. Seinem Aeusseren nach muss er tadellos sein, körperliche Gebrechen machen zum Priesterstande unfähig. Vor den cultischen Handlungen müssen sie sich besonderen Reinigungsceremonien unterziehen. Kein Opfer darf mit ungewaschenen Händen dargebracht werden. — Die Priester erzogen ihre Nachfolger in eigenen Schulen. Dass die Traditionen der Priesterschaften in den verschiedenen Städten von einander abwichen, ist hiernach wahrscheinlich. So erklären sich auch die von einander abweichenden Schöpfungsberichte (s. § 35). Neben den Priestern werden auch niedere Tempeldiener in den Inschriften erwähnt. Ihnen kam die äussere Instandhaltung der heiligen Gebäude und Geräthe zu. Besondere Formen sind vom Ištar- und Tammuzcultus bekannt.

In der Unterscheidung der Tage war man sehr sorgfältig. Die Kalender bezeichneten genau die Tage, welche als Unglückstage anzusehen waren. Von einer Feier des Sabbaths findet sich keine Spur, dieser Tag scheint eher als Unglückstag gegolten zu haben. Wichtig sind die Tage des Mondwechsels. Das höchste Fest war das Sonnenwend- oder Neujahrsfest (s. § 28). Mit dem Ištarcult und seinen Besonderheiten hängt das Tammuzfest (s. § 31) zusammen.

Das Opfer besteht nach babylonischer Anschauung seit Erschaffung der Welt. Es ist der Tribut der Menschen an die Götter, denen sie Leben und irdische Wohlfahrt verdanken. Die drastische Schilderung der Sintfluth, dass die Götter sich wie Fliegen um das Opfer des Ṣît-Napištim schaaren und wohlgefällig den lieblichen Duft des

Opfers riechen, zeigt in poetischer Form die einfache Auffassung des Opfers: Opfer sind das tägliche Mahl der Götter. In den Tempeln wird zwei Mal am Tage regelmässig geopfert, beim Anbruch des Morgens und beim Anbruch der Nacht, wenn der Mond aufgeht. Das Opfer ist zugleich ein fröhliches Ereigniss für die Spender. Ein heiteres Mahl und Musik begleiten das Opferfest. Es bildet den Höhepunkt aller wichtigen, fröhlichen und ernsten Ereignisse; es ist die Weihe beim Auszug in den Krieg, es krönt den Sieg, es beschliesst die feierliche Grundsteinlegung der Tempel und Paläste; opfernd zieht man aus zur Jagd und opfernd weiht man das Beste der Jagdbeute den Göttern. Libationen sind ebenso üblich, wie Speiseopfer und blutige Opfer. Die gewöhnliche Form des Opfers ist das Dankopfer. Von allem Ertrag des Landes wird den Göttern Tribut gespendet. Von Allem, was der Himmel, die Erde, das Meer und die Berge erzeugen, wird ein stattlicher Antheil den Göttern geopfert. Das Beste der Kriegsbeute gehört ihnen. Jährlich bringt man Thiere von den Jungen der Heerde. Es wird dabei kein Unterschied zwischen den Thierarten gemacht. Man opfert wilde Thiere und zahme Thiere und allerlei Geflügel ohne Unterschied, dazu Fische, Obst, Honig, Oel. Nur makellos muss das Opfer sein. Fehlerhafte Thiere sind nur bei untergeordneten cultischen Handlungen gestattet. Auch werden männliche Thiere geopfert und die weiblichen nur für das Reinigungsritual gebraucht. Bei dem blutigen Opfer ist der Gedanke der Sühne hervortretend im Sinne der Umstimmung der zürnenden Götter. Das Opfer hat reinigende, läuternde Kraft. Desshalb wird auch keine Beschwörung ohne Opfer vorgenommen. Für Menschenopfer findet sich keine inschriftliche Bestätigung. Darstellungen, welche man als Menschenopfer gedeutet oder auf einen Beschneidungsritus bezogen hat, scheinen vielmehr mythologischer Art zu sein. Die dem Adramelech und Anammelech in Sepharwajim gebrachten Menschenopfer sind auf phönicischen Einfluss zurückzuführen. Dagegen werden Menschen hingeopfert bei der Todtenklage. Dass diese mit dem wiederholt erwähnten Opfer zum Gedächtniss der Todten, das unter dem Beistand von Klagefrauen und mit Klagemusik stattfand, irgend welchen Zusammenhang hatte, ist nicht erweislich. Asurbanipal berichtet von solch einer Todtenklage: „die übrigen Leute metzelte ich lebendig bei dem Stierkoloss hin, wo man Sanherib, meinen Grossvater, ermordet hatte, als Todtenfeier für ihn." Ihr Leichnam wird den Thieren hingeworfen. Die besonderen Vorstellungen, welche sich an Reinigungen und Reinigungsopfer anschliessen, sind mit den magischen Ideen auf's Engste verbunden (s. § 37).

§ 35. Weltschöpfung und Sintfluth. Kosmogonie.

Litteratur. Jensen, Die Kosmologie der Babylonier (1890); Lukas, Kosmogonien der alten Völker (1893). Uebersetzungen der Weltschöpfung von Jensen, Kosmologie; Zimmern bei Gunkel, Schöpfung und Chaos (1895); Delitzsch, Das babylonische Weltschöpfungsepos (1896). Uebersetzungen der Sintfluth von Haupt bei Schrader, Keilinschriften und das Alte Testament[2] (1883; 3. A. im Druck); Jensen l. c.; Zimmern l. c.

Die babylonische Weltschöpfungserzählung ist ein Sonnenmythus zu Ehren des babylonischen Localgottes Marduk. Marduk, der Herr von Babylon, wird König in der Götterwelt nach übereinstimmendem Rath der Götter, ihm werden die Schicksalstafeln übergeben als Lohn für seine Besiegung des Drachen, und das erste, Marduk geweihte Zakmukufest wird nach der Weltschöpfung im Himmel gefeiert. Desshalb schliesst die Weltschöpfung mit einem höchsten Lobpreis auf Marduk. Und Marduk, der Gott der Frühlingssonne, wird darin geschildert, wie er am Schöpfungsmorgen siegreich über dem Urchaos dahinschreitet und aus den Theilen des geborstenen Drachenleibes die Welt bildet. Die erhaltenen Fragmente sind metrisch und strophisch geordnet. Anu, Bel und Ea ist die grosse oberste Trias, denn ihre Erzeuger treten im weiteren Verlauf der Handlung ausser Anšar in den Hintergrund. Die ersten Götter gehen paarweise, wie es scheint in geschlechtlicher Differenzirung, aus dem Urchaos hervor. Ausgeprägte kosmogonische und astrale Vorstellungen liegen der Erzählung zu Grunde.

Der Inhalt des Mythus ist folgender: Uranfänglich existirte weder Himmel noch Erde, noch lebte einer der Götter, sondern allein die vereinigten Wasser des Oceans und der Allmutter Tiamat, das Urmeer als Urchaos. Als erstes Götterpaar entstehen Laḫmu und Laḫamu, nach langer Zeit das zweite, Anšar und Kišar, das (männliche) Himmels- und (weibliche) Erdprincip. Aus ihnen gehen die übrigen Götter hervor, die grossen drei, Ea's grosser Sohn Marduk und die übrigen Schicksalsbestimmer. Die Vorbereitungen zu der Herstellung eines geordneten Kosmos — als Götterwohnung, wie sich später zeigt — und die wachsende Macht der Götter führen zu dem grossen Kampf der Tiamat und ihres Gefolges gegen die Götter. Laḫmu und Laḫamu treten dabei ganz in den Hintergrund. Auf Seite der Tiamat stehen ihr Gemahl Kingu und 11 von ihr geschaffene Ungeheuer, scheussliche Schlangen die meisten. Die Beziehung auf den Thierkreis liegt nahe. Marduk's gefürchteter Helfer ist in erster Linie der Feuergott Gibil. Es ist der Kampf des Lichtes mit der Finsterniss: ist Kingu auch Feuergott, so stellt er wohl das unterirdische verderbliche Feuer

dar. Die Vernichtung des himmlischen Feuergottes ist seine Aufgabe. Die grossen Götter scheuen den Kampf. Marduk lässt sich zum Kampf bereden, aber er stellt die Bedingung, in der Götterversammlung und im Schicksalsgemach fortan das Regiment zu führen (s. § 28 Zakmukufest). Ein Göttermahl wird veranstaltet, und als die angsterfüllten Götter trunken sind, erreicht Anšar ihre Zustimmung zu Marduk's Bedingung. Sie setzen ihn zum König ein, „seine Väter überflügelnd, nahm er Platz als Entscheider". Ein Wunder, durch das blosse Wort vollbracht, bestätigt höchst merkwürdig seine Macht[1]: ein vor ihm ausgebreitetes Gewand vergeht auf sein Geheiss und wird in gleicher Weise wieder hergestellt. Mit herrlichen Waffen, zu denen Winde, Blitz, Donnerkeil und glühende Lohe sowie ein Fangnetz kommen, besiegt er Tiamat und ihr Heer nach furchtbarem Kampfe, und nimmt dem Kingu die gestohlenen Schicksalstafeln weg. Dann theilt er den Körper der Tiamat; die eine Hälfte begrenzt als Himmelsocean fortan das himmlische Gebiet der Götter. Er wird mit Riegeln verschlossen, dass das Wasser nicht entströmen kann. Ueber den Wassern der Tiefe baut Marduk den Himmelspalast. Es folgt die Erschaffung der Sterne als Zeittheiler, der Erde, der Menschen und Städte (als Cultorte?), wie aus ganz verstümmelten Fragmenten ersichtlich ist. Ob die Menschen von Marduk allein erschaffen werden, ist nicht sicher zu bestimmen. In der Schlusstafel heisst es jedenfalls von ihm: „der die Menschen erschuf". Es sei erwähnt, dass bei zwei anderen Gelegenheiten, wo Ea einen Götterboten und die Göttin Aruru einen Helden erschafft, die Geschöpfe aus Lehm gebildet werden. Den Schluss des Epos bildet eine Ermahnung an die Menschen zur Gottesfurcht, welche das Leben verlängert, und die schon besprochene Verherrlichung des Siegers Marduk als Götterherrn[2].

---

[1] Diese Vorstellung einer durch das blosse Wort vollzogenen wunderbaren That ist dem Weltschöpfungsepos eigenthümlich.

[2] Bruchstücke anderer Schöpfungsgeschichten beweisen, dass in verschiedenen Priesterschulen verschiedene mythologische Traditionen herrschten. Daraus kann es sich erklären, dass eine grosse Unsicherheit in der Verbindung der einzelnen Götter mit bestimmten Gestirnen und in kosmologischen Vorstellungen besteht. In einem solchen Schöpfungs-Fragment, das wie die Höllenfahrt der Ištar bei einer Beschwörung citirt wurde, fehlt der Drachenkampf. Zuerst entstehen die Götterwohnungen und die irdischen Cultstätten der Götter. Marduk erschafft mit Aruru die Menschen, die Götter an lieblicher Stätte wohnen zu lassen. Babel ist die heilige Stadt. Ein drittes Fragment verlegt den Drachenkampf in die Zeit der Menschheitsgeschichte. Der Drache Tiamat bedrängt furchtbar die Menschen und bedroht die Herrschaft der Götter. Ein Gott — Marduk? — tödtet den Drachen. Drei Jahre und drei Monate fliesst Tag und Nacht dahin des Drachen Blut.

Die Sintfluth steht innerhalb der Erzählungen des Izdubar-Epos (s. § 38). Sie ist auf der besterhaltenen der 12 Tafeln des Epos verzeichnet. Ṣît(?)-Napištim ist der Held der Sintfluth. Er heisst am Schlusse Ḫasisatra „der sehr Gescheidte oder sehr Fromme"; die Umkehrung ergiebt die Uebereinstimmung mit dem Namen, den er bei Berossus führt, Xisuthros. Von der mythologischen Einkleidung der Sintfluthérzählung gilt das im Allgemeinen vom Izdubar-Epos Gesagte. Ṣît-Napištim erzählt die Fluthgeschichte dem Izdubar, der gern wie er dem Tode entgehen und in die Gemeinschaft der Götter versetzt werden möchte. Wichtig ist, dass als Ursache des von den Göttern angerichteten Verderbens die Sünde der Leute von Surippak, der sagenhaften uralten Stadt des Ṣît-Napištim, angegeben wird. Ea verräth in einem Traum dem Ṣît-Napištim der Götter Beschluss ohne ihr Vorwissen. Nach seinem Rath und seinen Angaben baut er die Arche, belädt sie mit aller Habe, bringt allerhand Gethier hinauf und schliesst sich mit den Werkmeistern und seiner Familie ein. Mit der Sturmfluth vom Meer verbinden sich die Himmelsstürme, die Anunnaki erheben feurige Fackeln. Selbst die Götter flüchten in namenloser Angst vor der himmelandringenden Fluth. Sechs Tage und Nächte wüthete der Fluthsturm, alle Menschen waren wieder zu Erde geworden. Da öffnet Ṣît-Napištim eine Luke, geblendet vom Licht, weinend sinkt er nieder. Auf dem Berge Niṣir fährt die Arche fest. Nach sieben Tagen lässt er eine Taube, dann eine Schwalbe ausfliegen; sie kehren zurück, da sie keinen Ruheplatz finden. Ein Rabe kehrt nicht zurück. Da verlässt Ṣît-Napištim das Schiff mit allen Geschöpfen und bringt auf dem Gipfel des Berges ein Opfer dar. Die Götter riechen den Duft, und wie Fliegen schaaren sie sich um den Opferer. Auch Bel kommt hinzu, der eigentliche Anstifter der Sintfluth. Zürnend sieht er, dass ein Menschenkind mit den Seinen davongekommen. Aber Ea weiss ihn zu besänftigen, Bel steigt in die Arche und den Göttern gleich werden die von ihm Gesegneten, Ṣît-Napištim und sein Weib, in die Ferne entrückt an die Mündung der Ströme.

Die kosmogonischen Vorstellungen, welche diesen mythologischen Erzählungen zu Grunde liegen, unterscheiden die himmlische Welt Anu's, die oberirdische Welt Bel's, und die unterirdische Welt Ea's. Unter der Erde liegt das Todtenreich (s. § 36). Die Hauptvorstellung, welche die Gestaltung der drei Welten bestimmt, giebt schon Diodorus Siculus richtig an: die Erde (Erdberg) hat die Gestalt einer nach der unteren Seite ausgehöhlten, umgestülpten, runden Barke. Unter der Erdrinde breitet sich das Todtenreich aus. Die Höhlung gehört zum Reiche Ea's, der über die geheime Wassertiefe, über

Meere, Quellen und Brunnen herrscht. Das Ganze wird vom Urmeer wie von einem Gürtel (oder einer Schlange) umgeben. Das Himmelsgewölbe, welches über dem Erdberg und dessen Gestalt entsprechend sich ausbreitet, ist durch den Himmelsocean von der oberirdischen Welt abgeschlossen. Der Horizont ist sein Fundament[1]. Aus dem Himmelshaus, dem Himmelsinneren, tritt die Sonne hervor. Zwei Thore, im Osten und Westen, bezeichnen ihren Aufgang über der Welt und ihren Untergang. Zwei Berge, der helle Berg im Osten und der dunkle im Westen, begrenzen ihren Lauf über der Erde. Unter dem Berg des Ostens liegt der Versammlungsort der Götter, in dem sie unter Marduk's Vorsitz die Schicksale bestimmen. Von der Schicksalskammer aus beginnt die Sonne ihren Lauf. Die gleichzeitige Vorstellung, dass der Gott der Frühlingssonne als Ea's Sohn aus der Wassertiefe emporsteigt, widerspricht der ersteren nicht. Am feststehenden Himmel gehen die Sterne einher in geordneten Bahnen.

§ 36. Die Vorstellungen vom Leben nach dem Tode.

Litteratur. Alfred Jeremias, Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode (1887); Jensen, Die Kosmologie der Babylonier (1890); Halévy, in der Revue de l'histoire des religions (1888) und in der Revue sémitique (1893 ff.).

Das schlimme, allen Menschen gleichmässig drohende Verhängniss ist der Tod. Niemand kann dem Todesgeschick entrinnen, nichts kann vom Tode befreien, und nur die Bitte um Aufschub, um langes Leben und Greisenalter bleibt dem Menschen übrig. Wer die Pforten des Todtenreiches betreten, mit dem ist's aus nach uraltem Gesetz. Freudlos, hoffnungslos ist die Stätte der Todten, die tiefe Nacht erleuchtet kein Licht, Alles ist Verwesung, und nur ein kümmerliches und beklagenswerthes Schattenleben bleibt übrig von der irdischen Herrlichkeit. Der Staub der Verwesung lagert über dem Todtenreich, Staub breitet sich aus über Thor und Riegel, Staub ist die Nahrung ihrer Bewohner: so wird in poetischer Form dieser Gedanke in der Höllenfahrt der Ištar ausgedrückt, wo eine Beschreibung der Unterwelt und Schilderung des Lebens im Todtenreich gegeben wird. Im Westen, da wo die Sonne versinkt, ist der Eingang zur Todtenwelt, zu dem Land ohne Heimkehr. Als eine grosse Stadt, mit

[1] Die Assyrer erwähnen einen Götterberg als Geburtsort und Wohnort der Götter. Sein Gipfel überragt den Himmel und sein Fundament ruht in den Tiefen des Oceans. Ein helles Licht, wie das der himmlischen Gestirne, erleuchtet das Götterhaus.

einem ungeheuren Palast, wird der Herrschaftsbereich Allatu's, der Göttin der Unterwelt, dargestellt. Sieben Mauern umgeben das grosse Gefängniss. Kein Licht leuchtet den Todten. Ihr Wehgeschrei durchdringt das Dunkel. Sie leben an einem Ort des Schreckens und der Klage. Könige und Priester, die Grossen der Erde, fallen alle demselben trostlosen Geschicke anheim. Nackt erscheinen die Todten vor der schrecklichen Allatu, in ein Flügelgewand gekleidet, schweben sie Schatten gleich einher. Kein Unterschied ist zwischen Guten und Bösen, Alle trifft das gleiche Loos. Nur Eins ist noch schrecklicher, als hinabzufahren in das Schattenreich. Schmachvoll und qualvoller ist's, unbegraben zu bleiben. Kein bittereres Leid mag man einem Feinde erweisen, als grausam ein Grab ihm zu weigern oder das Grab zu schänden. Ruhelos irrt der umher, der nicht die Ruhe im Grabe findet. — Sehr spärlich sind die Kenntnisse über babylonische Todtenriten. Es haben sich keine Epitaphien gefunden, die aufgedeckten Gräber sind nicht zweifellos alt. Todtenverbrennung war Sitte. Nergal's Stadt Kutha war im besonderen Sinne Todtenstadt. Man versah die Todten mit Speise und Trank und brachte Libationen am Grabe dar.

Nur mythologische Vorstellungen weisen über diesen düsteren Gedankenkreis hinaus. Eine geringe Hoffnung eröffnet sich in den Mythen von Tammuz und Ištar, von der Insel der Seligen und von der Möglichkeit, Todte zu beschwören. Im Innersten des Todtenreiches, sorglich und ängstlich gehütet von den bösen und neidischen Dämonen, findet sich der Lebensquell. An verborgenem Orte wächst die Verjüngungs- und Lebenspflanze. Ištar erzwingt den Eingang in die Unterwelt und wird, der Unterwelt verfallen, durch die List der Götter befreit. Allatu muss sie mit den Wassern des Lebensquells besprengen lassen und ihr die Freiheit geben. Dem Izdubar enthüllt Ṣît-Napištim den geheimen Ort der Lebenspflanze. Aber sie wird ihm wieder entrissen. Nur das erreicht er, dass Eabani's, des verstorbenen Freundes Geist, aus der Erde wie ein Windhauch hervorgeht, mit ihm zu reden. Die Todtenbeschwörungen können nichts Anderes gewesen sein als Ceremonien, die entweder den Verstorbenen einen sonst entbehrten Genuss bereiten oder Geistererscheinungen bezwecken.

Zwei Menschen sind dem allgemeinen Schicksal durch die Huld der Götter entgangen. Ṣît-Napištim und sein Weib führen, unsterblich, ein göttergleiches Leben auf der Insel der Seligen. Nur wer es wagt, wie Izdubar die Gewässer des Todes zu überschreiten und die furchtbarsten Gefahren zu überwinden, mag die Insel der Seligen schauen.

Sie ist der Mündung der Ströme Euphrat und Tigris vorgelagert. Hier ist eine heilende Lebensquelle und die jungmachende Lebenspflanze. Šamaš allein kennt den Weg dahin und durchläuft ihn in seiner täglichen Bahn. Es ist sehr wahrscheinlich, dass die Insel der Seligen, obwohl an der Mündung der Ströme gelegen, im Osten zu suchen sein wird, wo der Ursprung alles Lebens ist.

Anm. Eine symbolische Darstellung der Unterwelt giebt ein assyrisches Bronzerelief, welches nach der babylonischen Anschauung das Universum in vier Abtheilungen, Himmel, Luft, Erde, Unterwelt, zeigt. Die Rückseite der Tafel beherrscht ein männliches, leopardenähnliches, geschupptes Ungeheuer mit vier Flügeln und einem Schwanz in Gestalt einer Schlange. Das Ungeheuer schaut über die Tafel weg wie über eine Mauer, das Gesicht der Bildseite zugewandt, auf dem oberen Rande liegen die Tatzen. Auf der Reliefseite wird zuoberst der Himmelsraum durch die Gestirne und durch Göttersymbole angedeutet. Darunter befinden sich sieben Gestalten mit Thierköpfen, die den Himmel stützen, vielleicht die sieben Sturmwinddämonen als Vertreter des Luftbereiches. Die dritte Abtheilung zeigt eine Todtenscene. Der Todte liegt auf einem Lager, eingehüllt. Das dargebrachte Rauchopfer deutet auf eine Beschwörungsceremonie. Zwei Fischmenschen, schützende Dämonen, bewachen das Lager. Auf der anderen Seite kämpfen zwei böse Dämonen, neben ihnen steht eine menschliche Gestalt mit segnendem Gestus. Die letzte Abtheilung zeigt das Ufer der Unterwelt. Unten schwimmen Fische, rechts stehen Bäume. In der oberen Ecke allerhand Embleme (oder Geräthe?). Auf dem Wasser schwimmt ein Kahn, darin liegt ein Pferd in den Knieen. Ein Weib kniet mit einem Bein auf dem Tier, mit einem Fuss tritt sie ihm auf den Kopf. Es ist eine nackte hundsköpfige Gestalt, sie drückt in jeder Hand eine Schlange, an ihren Brüsten saugen junge Löwen Hinter ihr steht mit erhobener Rechten ein geflügeltes Ungeheuer.

§ 37. Beschwörungen und Dämonologie.

Litteratur. Lenormant, l. c.; Texte und Uebersetzungen bei Halévy, Documents religieux (1882); Tallquist, Die assyrische Beschwörungsserie Maqlû (1894); Zimmern, Beiträge zur Kenntniss der babylonischen Religion (I, 1896); Derselbe, Vater, Sohn und Fürsprecher in der babylonischen Gottesvorstellung (1896).

Anhangsweise soll in diesem Paragraphen ein kurzer Ueberblick über die magischen Vorstellungen gegeben werden. Für die religiöse Litteratur der Beschwörungen sei auf § 33 verwiesen. Der reiche Inhalt der veröffentlichten Texte ergiebt eine Fülle culturgeschichtlichen Materials. Die magischen Vorstellungen sind im Volke weitverbreitet und tiefeingewurzelt gewesen. Trotzdem sind sie religiös nur von untergeordneter Bedeutung. Schon Gudea wendet sich gegen die Beschwörungen. Sie enthalten eine niedere Auffassung der Religion und dienen privaten Zwecken im täglichen Leben. Die Beschwörungspriester, eine besondere Priesterclasse, benutzen zu ihren Ceremonien Liturgieen, die anscheinend nicht zu magischem Zwecke gedichtet sind. In dem offi-

ciellen Cult haben die Beschwörungen keinen Platz. Es finden sich keine Anzeichen dafür, dass die Tempel der Götter mit dem magischen Cult in Berührung gekommen sind. Die Beschwörungslitteratur selbst hat eine doppelte Tradition über den Ursprung der magischen Künste: die feindliche Zauberei weist sie den fremden Nachbarvölkern zu, das wirkungskräftige Gegenmittel aber ist die Beschwörung von Eridu, der Zauber Ea's, des Gottes von Eridu. Wenngleich magische Vorstellungen in die älteste Zeit geschichtlicher Documente zurückreichen, stammen die vorliegenden, von den Assyrern übernommenen Beschwörungen aus späterer Zeit. Marduk tritt sehr hervor. Die Trias Ea, Marduk, Gibil (s. u.) gehört eigens dieser Litteratur an. Nebo ist Marduk untergeordnet und in seinen Diensten bei der Beschwörung Marduk's grosser Sohn. Die Rangordnung der zu Hülfe gerufenen Götter und Götterpaare entspricht derjenigen in den assyrischen Königsinschriften. Der Gegenstand der Beschwörungen sind allerhand Krankheiten und krankhafte Zustände physischer und psychischer Art. Urheber der Krankheit sind die bösen Dämonen, welche durch den Zorn der Gottheit Macht über den Menschen bekommen haben, oder Zauberer und Hexen. Zuweilen bedienen sich die zürnenden Götter selbst der Dämonen als Strafgeister. Auf Zerstörung des Familienlebens haben es die Unholden besonders abgesehen. An Zank und Streit, Hass und Neid und Verläumdung haben sie grosse Freude. Ist ein Mensch behext oder besessen, dann ruht ein Bann auf ihm, den nur die Beschwörung und der Götter Hülfe lösen können. Das Hauptmittel der Verhexung ist der böse Blick und das Zauberwort, auch der giftige Hauch und Speichel. Aber auch jede directe und indirecte Berührung mit einem Verhexten kann in den Bannkreis hineinziehen. Schleichend kommt das Unheil, und langsam, aber unaufhaltsam und verzehrend übt es seine Wirkung aus. Die Schutzmittel sind theils verhütender, theils heilender Natur. Im Grossen und Ganzen sind die Mittel der Verzauberung und Entzauberung die gleichen. Denn es ist der erste Grundsatz für eine wirksame Beschwörung, Gleiches mit Gleichem zu bannen. Um den Zauber unwirksam zu machen, trägt man Talismane, Steine als Brustschmuck, die ebenso das Unheil fernhalten, wie Glück bringen; Amulette werden mit gleichem Erfolg am Hals getragen. Ist aber Jemand dem Bann verfallen, dann ist er unrein und von den Göttern verlassen. Wichtig ist es für ihn, nach dem Ursprung des Zaubers oder dem Anlass der Krankheit zu suchen, um den richtigen Gegenzauber zu finden oder den zürnenden Göttern die rechte Sühne zu bieten. Hier treten die Beschwörungspriester ein, denn die Hauptsache ist eine Ceremonie, welche die Beschwörung be-

gleitet und den Betroffenen reinigen soll. Die Elemente der Reinigung sind Feuer, Wasser und Oel, Salben und heilbringende Pflanzen. Der Beschwörungsritus wird unter dem Murmeln von Beschwörungsformeln vollbracht. Die Nacht als die Zeit der dämonischen und magischen Einflüsse ist auch die Zeit für die Beschwörungen. Zwei grosse assyrische Sammlungen von Beschwörungsformeln führen den Namen Verbrennung wegen des wichtigsten magischen Mittels. Ein Kohlenbecken wird am Bett des Kranken aufgestellt, und während der Beschwörer die Zauberformel murmelt, werden in der Gluth allerhand symbolisch gedachte Gegenstände verbrannt: heilbringende Kräuter, Früchte, Samen, Felle von Schafen und Ziegen. Wie diese Gegenstände zerrissen und dann dem Feuer übergeben werden, wie der zerstörte Same, die Blumen und Früchte kein Wachsthum mehr haben und die Wolle zu keinem Gewand mehr taugt, so soll der Bann zerreissen und in dem Gluthhauch vergehen. Fackeln beleuchten das Werk. An Stelle der symbolischen Verbrennung oder gleichzeitig werden andere symbolische Handlungen angewandt. Der Besessene wird mit einer Zauberschnur gebunden und diese gelöst. Bilder aus Thon, Erdpech, Mehl, Wachs, Holz, in welchen der unholde Geist oder der Zauberer und die Hexe dargestellt sind, werden aufgestellt, geschändet, vernichtet, verbrannt, in den Fluss geworfen, unter der Thürschwelle vergraben oder an den Ort der Todten gebracht. Götterbilder oder Bilder der Schutzgottheiten werden am Lager des Kranken aufgestellt zur Rechten und zur Linken, aber auch abschreckende fratzenhafte Dämonenbilder. Weihrauchopfer und Libationen werden dabei dargebracht. Gleich wichtig wie die Verbrennungsceremonie sind die Reinigungen. Reines Wasser, womöglich heiliges Tigris- oder Euphratwasser, und reines Oel werden hierbei verwendet. Auf sie wird wie auf die verbrannten Gegenstände das Unreine übertragen, sie sollen es wegspülen. Mit den Zauber- und Reinigungsmitteln wird dann das Unreine verbannt in die Wüste, den reinen (euphemistisch?) Ort, wo die Dämonen hausen. Hat die Beschwörung Erfolg gehabt, dann ist der Mensch zurückgegeben in die gnädigen Hände seines Gottes.

Unter den unzähligen Göttern, welche zum Schutz gegen Dämonen und Zauberer angerufen werden, treten erklärlicher Weise die Lichtgötter hervor: Šamaš, der als aufgehende Sonne den Spuk der nächtlichen Geister verscheuchen soll, Sin, der Hüter und Erleuchter des Nachtdunkels, Ištar und ihr Gemahl Tammuz. Aber im Mittelpunkt der Beschwörungen und Reinigungen steht die besondere magische Trias Ea, Marduk, Gibil. Die Beziehung zu den Reinigungen

ist offenkundig. Ea ist der Herr aller Geheimnisse, der grosse Obermagier, dem nichts verborgen sein kann, er ist der Herr der geheimen und lebenschaffenden Quellen. Aber Ea selbst steht zu hoch und zu fern, um selbstthätig einzugreifen. Nur sein wunderthätiger Name steht auf dem Kohlenbecken geschrieben. An seine Stelle tritt sein grosser Sohn Marduk, die Frühsonne, die aus dem Ocean aufsteigt, gleich weise wie Ea, mit dem er alle Geheimnisse theilt. Er bringt, der grosse Priester der Beschwörungen, das Wasser der Reinigung herauf. Zu Ea wendet er sich in den schwierigen Fällen, und Ea entsendet ihn zur Ausführung der Beschwörung. Zu diesen beiden kommt Gibil hinzu. Zuweilen steht Nusku an Gibil's, Nebo an Marduk's Stelle. In Gibil's heiligem Element, dem Feuer, verbrennt alles Unreine, vor seinem Feuer weicht der Zauber und seine Urheber. Er ist zweifellos der Mächtigste unter den bei Beschwörungen angerufenen Göttern. Wird er im Zusammenhang mit Ea und Marduk genannt, so ist er der dritte und ruft Marduk's Vermittelung an, wie Marduk die seines Vaters Ea. Sehr naiv erzählt eine Dämonenbeschwörung, wie Gibil an das Nachtlager Marduk's tritt, ihn über das Geheimniss der sieben Dämonen zu fragen, das Marduk dann von seinem Vater Ea erfährt nebst der Vorschrift zu ihrer Beschwörung.

Die sieben bösen Geister gehören zu der grossen Dämonenschaar. Nirgends sind sie bekannt, im Himmel und Erde unergründet — so sagt bezeichnend eine Beschwörung von ihnen. Alle schrecklichen und krankhaften Naturerscheinungen[1], alle zerstörenden Kräfte, alle Krankheiten und Unglücksfälle sind in ihnen personificirt. Sturmgottheiten werden sie genannt, sturmgleich überfallen sie Menschen und Vieh. Sie sind Ausgeburten der Hölle, nicht männlich, nicht weiblich. Ihr Ursprung ist unter der Erde, bei den Quellhöhlen. „Im Berg des Sonnenuntergangs sind sie geboren, im Berg des Sonnenaufgangs gross geworden.“ Sie bewachen im Todtenreich den Lebensquell. Am liebsten halten sie sich in wüsten, unheimlichen, öden Gegenden auf. Von da stürmen sie hervor, wie Gewitter jagen sie dahin nach allen vier Winden. Sie kommen im Gefolge von Finsterniss, Ueberschwemmung, Krankheit und Tod, Bel's Boten, wenn er die Menschen verdirbt, Ramman's Boten, wenn er im Fluthsturm über die Erde dahinströmt, die Diener der

[1] Eine Beschwörungslegende bezieht sich auf die Mondfinsterniss, die als unglückverheissendes Vorzeichen galt. Die sieben bösen Geister bedrängen sieben Tage und sieben Nächte den Mondgott. Bel sieht die Noth Sin's und sendet Nusku, den Götterboten, in die Meerestiefe zu Ea, der allein Rath schaffen kann. Ea entsendet seinen Sohn Marduk. Hier bricht der Text ab.

Hexe bei ihrem Zauber. Wie Gras bedecken sie die Erde, wie Schlangen schleichen sie sich ein, unbehindert durch Thor und Riegel, schamlos, schonungslos. Sie zerstören die Bande des Hauses. Sie sind Fleischfresser und Blutsauger, an allen Gliedern schlagen sie den Menschen, als Gespenster und Spuk erscheinen sie ihm, als Alp bedrücken sie ihn, Pest und Fieber bringen sie mit, sie speien Gift aus, sie bespritzen mit Galle, sie fesseln Hände und Füsse, werfen so auf's Krankenlager und bringen den Tod. In gleicher Weise kriechen sie in die Ställe, verderblich für die Thiere des Hauses, vertreiben die Vögel aus ihrem Nest. Nichts im Himmel und auf Erden ist sicher vor ihrer Bosheit. Selbst die Götter greifen sie an. — Aber neben diesen bösen Geistern giebt es auch gütige, segnende, schützende Genien, die jene fernhalten und vertreiben. An den Thoren der Tempel und Paläste bildete man sie ab in Stiergestalt (šêdu und lamassu). Sie sollen als Wächter Haus und Stadt vor den bösen Zufällen der verderbenden Dämonen behüten. Sie bewachen auch den Eingang zur Unterwelt.

§ 38. Götter- und Heldensagen.

Litteratur. Alfred Jeremias, Izdubar-Nimrod (1891); E. T. Harper und Jastrow in den Beitr. zur Assyr. und vergl. semit. Sprachw. (II, 1892, 1896); Zimmern bei Gunkel, l. c.

Unter den bekannten epischen Dichtungen der Babylonier ist die bedeutendste das Izdubar-Epos[1]. Das Epos ist ein Sonnenmythus, ebenso wie die Legenden von Etana, vom Sturmvogel Zû, von Adapa. Dazu kommt die Sage aus der Kindheitsgeschichte des Königs Sargon. Die 12 Tafeln des Izdubar-Epos stehen mit den 12 Thierkreisbildern in Beziehung. Šamaš ist der Schutzgott des Helden. Ihm selbst — so sagt ein Beschwörungshymnus an den göttlichen Izdubar — hat Šamaš Scepter und Entscheidung übertragen, und gleich einem Gotte waltet er als Richter der Erdgeister. Eine andere Beschwörung redet ihn an als Gebieter der Zauberei. Da Etana, im Etana-Epos ebenfalls Schützling des Šamaš, und Ner (als Held in einem babyl. Epenkatalog erwähnt) als Götter in der Unterwelt hausen, könnte ein Gleiches auch von Izdubar vermuthet werden. Die Bezeichnung als Herr der Zauberei und Richter der Erdgeister

[1] „Izdubar“ hat man lange Zeit das Rebus des Helden gelesen und den Namen des biblischen Nimrod darin gesucht. Ein Text giebt die Gleichung Izdubar = Gilgameš. Mit der aus Aelian bekannten Gilgamoslegende hat das Izdubar-Epos nichts zu thun. Die Gleichung schliesst eine Verwandtschaft des Izdubar mit dem biblischen Nimrod nicht aus.

würde dazu passen. Dass das in assyrischer Abschrift vorhandene Epos in sehr alte Zeit zurückreicht, bezeugen viele Darstellungen aus der Izdubargeschichte auf altbabylonischen Siegelcylindern. Sehr naiv sind die anthropomorphischen Vorstellungen von den Göttern. Eine grosse Anzahl Träume werden erzählt, welche den Verkehr der Götter mit ihren Lieblingen vermitteln. An der Spitze des Pantheons steht die grosse Göttertrias Anu, Bel und Ea, daneben die andere Sin, Šamaš und Ištar. Die Handlung spielt hauptsächlich in Uruk. Ein verheerender Einfall der Elamiter in Babylonien bildet den geschichtlichen Hintergrund. Aus den erhaltenen Bruchstücken ergiebt sich folgender Zusammenhang: Ištar's Stadt Uruk ist in der grössten Verwirrung. Mehrere Jahre schon hat es eine feindliche Belagerung durch Elamiter erduldet. Die Götter sind hülflos, sie verwandeln sich in Fliegen und schwirren auf den Strassen umher. Da tritt Izdubar auf als Held und Befreier. Die Jünglinge und Töchter und Frauen der Stadt fallen ihm zu. Niemand kann sich ihm entziehen. Eifersüchtig flehen die Eltern zur Stadtgöttin um Hülfe gegen Izdubar. Zu Aruru, die ihn erzeugt, wenden sie sich. Und Aruru schafft auf ihr Flehen den Eabani, der sich im Kampf mit ihm messen soll, ein missgestaltiges Wesen, faunartig, am ganzen Leib mit langem Haar bedeckt. Er lebt mit dem Vieh des Feldes und nährt sich von Gras und Kräutern. Um ihn mit List nach Uruk zu locken, wird er durch eine Hierodule der Ištar verführt. Sie erzählt ihm von Izdubar, und nun begehrt er mit ihm seine Kraft zu messen und so seine Freundschaft zu gewinnen. Bevor er nach Uruk geht, erprobt er an einem gewaltigen Löwen seine Stärke. Aber anstatt ihn zu bekämpfen, schliesst er in Uruk mit Izdubar Freundschaft. Die Götter selbst führen den Freundesbund herbei. Šamaš hält ihn in Uruk zurück, als er sich zurücksehnt in die Wildniss. Er soll mit Izdubar den elamitischen Eroberer Ḫumbaba, den Bedränger Uruks, vernichten. In der That vollbringen sie das Befreiungswerk. Ḫumbaba wohnt inmitten eines geheimnissvollen, heiligen Cedernwaldes, eines heiligen Göttersitzes, den der Gott Bel mit Schrecken umkleidet hat, dass ihn Niemand betreten soll. Ein dreifacher Traum verheisst ihnen Sieg. Ḫumbaba fällt im Kampfe, und Izdubar wird zum König von Uruk gekrönt. Dem herrlichen Helden wendet Ištar ihre Liebe zu. Sie trägt sich ihm an unter glänzenden Versprechungen für seine Herrscherstellung. Aber Izdubar weist alle ihre Anträge zurück. Ihre Liebe hat immerdar dem Geliebten das Verderben gebracht. Von den Anspielungen, die sich alle auf mythologische Vorgänge beziehen müssen, ist nur der Hinweis auf ihre Liebe zu Tammuz klar. Dem bunten Alallavogel hat sie die Flügel zer-

brochen, nun schreit er kläglich im Walde kappî „meine Flügel"; einen Löwen und ein von der Göttin Silili erzeugtes Ross hat sie misshandelt; einen Hirten hat sie in einen Tiger verwandelt, dass ihn die anderen Hirten mit den Hunden vertrieben; einen Riesen hat sie in einen Knirps verwandelt. Zornig über die erlittene Schmach beschwert sich Ištar bei ihrem Vater Anu. Izdubar muss sterben. Zu seinem Verderben soll Anu einen Himmelsstier schaffen, sonst will sie Alles zerschlagen. Anu willfährt der Tochter. Aber Izdubar und Eabani tödten das furchtbare Thier. Sie opfern Šamaš die Hörner und verspotten Ištar, die den Helden flucht. In Uruk wird ihnen zur Ehre ein grosses Siegesfest gefeiert. Hier ist eine grössere Lücke, die siebente Tafel fehlt ganz. Eabani ist gestorben, wohl auf Ištar's Anstiften. Izdubar ist durch den Fluch der Göttin mit Aussatz behaftet. Er klagt um des Freundes Tod und sieht für sich das gleiche trostlose Geschick herbeinahen. Er will nicht wie Eabani sterben. Da entsinnt er sich seines grossen Ahnherrn Ṣît-Napištim, dem die Götter Unsterblichkeit verliehen. Ihn will er befragen. So macht er sich auf zur Insel der Seligen. Löwen versperren ihm den Weg. Er kommt zu den schrecklichen Scorpionmenschen, die den dunklen Durchgang durch's Gebirge Mâšu zu den Wassern des Todes bewachen. Ihr Anblick raubt ihm die Besinnung. Auf sein Flehen hin öffnen sie ihm das Thor. Nach einer langen Wanderung durch die tiefste Finsterniss kommt er an's Meer. Der Anblick eines herrlichen Götterparkes, Bäume mit Edelsteinen als Früchten und krystallenen Zweigen erfreuen sein Herz. Eine Meerkönigin Sabitu, die im Meerpalaste wohnt, warnt ihn vor der unmöglichen weiteren Wanderung über unüberschreitbares Meer. Nur Šamaš kennt den Weg. Mitleidig zeigt sie ihm endlich den Weg zum Fährmann, der ihn über die Wasser des Todes zum Gefilde der Seligen bringen kann. Nach 45tägiger mühevoller Fahrt kommen sie an die Wasser des Todes und endlich an die Insel der Seligen. Vom Schiff aus klagt er dem Ahn sein Leid. Aber Ṣît-Napištim weiss keinen Rath. Gegen das Todesschicksal, das die Götter bestimmen, kämpft man vergeblich. Aber Ṣît-Napištim ist ja unsterblich. Sage mir, wie hast Du das Leben erlangt in der Versammlung der Götter? Auf diese Frage hin erzählt ihm Ṣît-Napištim die Geschichte der Sintfluth (11. Tafel, s. § 35). Eins nur kann er ihm geben, Heilung von seinem Aussatz. Izdubar sinkt auf sein Wort in einen tiefen Schlaf. Ṣît-Napištim bezaubert ihn und giebt ihm eine Zauberspeise zu essen. Dann bringt ihn der Fährmann zum Reinigungsquell, wo er rein wird wie Schnee. Zum Abschied weist ihm noch Ṣît-Napištim den Ort, da die Lebenspflanze wächst, die den Menschen verjüngt. Wohl

erlangt er sie mühsam, aber sie wird ihm von einem Erdlöwen tückisch geraubt. Traurig kommt er nach Uruk, die Klage um den verlorenen Freund erneuernd, den keine Krankheit, noch Seuche, noch die männermordende Schlacht, sondern die Unterwelt weggerafft hat. Schliesslich erreicht er mit seinen Klagen, dass ihm Eabani erscheint. Erhalten sind von dem Schluss noch Wechselgespräche zwischen Izdubar und Eabani. Der Geist des Todten preist den glücklich, der nach heldenhaftem Tod von Vater und Mutter und Gattin bestattet wird und weist auf das traurige Loos, das den trifft, für dessen abgeschiedene Seele Niemand sorgt.

Unter dem besonderen Schutz des Šamaš steht ein anderer epischer Held Etana, der in verschiedenen Texten als Unterweltsgott bezeichnet wird. Weder Anfang noch Schluss der Erzählung sind erhalten. Etana opfert Šamaš vor der schweren Geburt seines Sohnes und bittet ihn um die wunderkräftige Gebärpflanze. Šamaš weist ihn an den Adler. Er findet ihn, wie er unter seinen lauschenden Jungen sitzt und ihnen die Geheimnisse des Sonnengottes verkündigt, und bittet ihn um die Pflanze des Gebärens. Ein weiteres Fragment erzählt die eigentliche Heldenthat des Etana, seine Auffahrt in den Himmel auf dem Rücken des Adlers. Dieser fordert Etana auf, mit ihm die Fahrt zu wagen. Auf dem Adler reitend, steigt er empor und strebt über den Bereich Anu's, Bel's und Ea's hinaus zu dem Thron der Göttin Ištar empor. Von der Höhe herab zeigt der Adler dem Etana die Welt zu ihren Füssen: wie ein grosser Berg ragt die Erde aus dem Meere empor, das wie ein Gürtel das Festland umschliesst. Noch höher hinaufgelangt, scheint das Meer nur noch wie ein Bewässerungsgraben. So langen sie am Himmel Anu's, Bel's und Ea's an. Aber der Adler will ihn zum Thron der Ištar tragen in weiterem waghalsigem Fluge. Vergebens warnt Etana — Beide stürzen hinab in die Tiefe. Der Schluss ist abgebrochen. — Ob die Geschichte vom Adler und der Schlange direct damit zusammenhängt, ist fraglich. Der Adler hat das Nest der Schlange zerstört und ihre Jungen gefressen. Sie klagt dem gerechten Šamaš, dem Rächer alles Unrechts, ihr Leid. Šamaš giebt ihr Rath, wie sie sich rächen kann. Auf einem Berge liegt der Leichnam eines Wildochsen. Dahinein soll sie kriechen und im Versteck warten. Was Šamaš vermuthet hat, geschieht. Mit anderen Vögeln kommt auch der Adler mit seinen Jungen, sich am Frass zu sättigen. Wohl schöpft er Verdacht, da aber die anderen Vögel ohne Schaden sich sättigen, vergisst er seine Bedenken. Nur ein junger Adler, Atraḫasis, „der sehr Gescheidte“, warnt noch: die Schlange könne drinnen versteckt sein. Der Alte späht sorgsam umher, da

er aber nichts Verdächtiges bemerkt, hackt er mit dem Schnabel auf das Aas. Da springt die Schlange vor und fängt den Adler bei dem Flügel. Sein Bitten hilft ihm nichts, denn wenn ihn die Schlange frei liesse, würde sie schuldig werden vor Šamaš. So trifft ihn die Rache.

Ganz unsicher ist die Deutung der Adapalegende. Sie ist den Sonnenmythen eng verwandt, denn sie berichtet von einer That des Adapa, welche das plötzliche Aufhören der Frühlingsvegetation zur Folge hat. Aber der Kern des Mythus ist ein anderer: Adapa, der Held der Erzählung, ist nahe daran, unsterblich zu werden. Aber er verscherzt die Unsterblichkeit. Wer ist Adapa? Im Mythus heisst er einmal Sohn Ea's. Doch als solcher gilt auch der Südwind, dem er die Flügel zerbricht. An anderer Stelle heisst er zêr amêlûti, Menschenkind. Anu begründet seine Absicht, ihn unsterblich werden zu lassen, damit, dass er, ein unreiner Mensch, des Himmels und der Erde Inneres geschaut. Darnach könnte er als Götterliebling Sohn Ea's heissen und in seinem Bereiche weilen. Auf jeden Fall ist das Wort Anu's bemerkenswerth, weil es die beabsichtigte Apotheose Adapa's eigenartig begründet. Adapa, ein Sohn Ea's, so erzählt die Legende, fischt bei spiegelglatter See. Da wirft ihn der stürmende Südwind ins Meer. Zornig zerbricht ihm Adapa die Flügel. Sieben Tage weht der Südwind nicht. Das Blühen hört auf, Tammuz, der Frühlingsgott, und GIŠ-ZI-DA flüchten aus ihrem Bereich zu dem Himmel des Anu. Anu fordert zornig den Adapa vor sein Gericht. Ea hat das geahnt und ihm Verhaltungsmaassregeln gegeben. Er soll ein Trauergewand anlegen. Wenn ihn die beiden von der Erde geflüchteten Götter fragen, warum, soll er antworten: zwei Götter sind von der Erde geflüchtet, gewiss, um sie milde zu stimmen. Dann werden sie bei Anu für ihn eintreten. Anu wird ihn bewirthen, aber es ist Speise des Todes und Wasser des Todes, und er soll Beides ausschlagen. Alles geschieht, wie Ea vorausgesehen. Nur in Einem hat er sich getäuscht. Anu, durch die beiden Götter und Adapa's Entschuldigung besänftigt, setzt ihm Speise des Lebens und Wasser des Lebens vor, um ihn, der den Himmel und das Innere der Erde geschaut, unsterblich werden zu lassen. Gemäss Ea's Warnung, zu seinem Unheil, schlägt Adapa das Dargebotene aus. Er hat die Göttergabe verscherzt. — Die Adapalegende stammt nicht aus den assyrischen Abschriften der Bibliothek Asurbanipal's, sondern gehört zu den in Tell-el-Amarna gefundenen Texten.

Wie der Südwind und die Wolken- und Sturmgottheiten überhaupt, so ist auch der Sturmwolkengott Zû als Vogel gedacht.

Der Mythus von der Beraubung des Marduk durch Zû ist durchsichtig: die Morgensonne wird bei ihrem Aufgang vom Gewittersturm verhüllt. Bel, so heisst Marduk in der Legende, wird von Zû in seiner Wohnung belauscht. Der neidische Gott verlangt nach den Insignien der Herrschaft: Krone, Gewand und Schicksalstafeln, und fasst den Plan, sie zu rauben, damit er der Götter Geschicke bestimmen könne. Lauernd verbirgt er sich vor dem Saal der Schicksalskammer unter dem Berge des Sonnenaufganges, den Anbruch des Tages erwartend. Als Marduk die glänzenden Gewässer ausgiesst (Morgenroth), sich die Krone aufsetzt, sich auf dem Thron niederlässt, entreisst er ihm die Schicksalstafeln und flieht damit in die Berge. Eine entsetzliche Verwirrung ist die Folge. Glühend und versengend fallen die Strahlen des zornigen Gottes auf die Erde. Vergeblich fordert Anu seinen Sohn Ramman, den Herrn der Winde und des Wetters, auf, dem Räuber die Schicksalstafeln wieder zu nehmen. Vergeblich verheisst er ihm die oberste Stellung unter den Göttern. Weder er noch ein anderer Gott mag das Wagniss unternehmen. Hier bricht der Text ab.

Erwähnt sei noch kurz die Legende vom Pestgott Dibarra (conventionelle Lesung). Sie hat historischen Hintergrund, eine schwere Bedrängniss babylonischer Städte. Aus einer Rede des Dibarra, der das Verderben anstiftet, ist ersichtlich, dass die Sünde der Menschen das Strafgericht veranlasst hat. Aber das Wüthen des Dibarra ist maasslos, und heftig zürnen Marduk, Šamaš und Ištar über die Vernichtung ihrer Cultorte Babel, Sippar und Erech.

Ein Epenkatalog zählt mit den anderen das Epos vom Gott Ner auf, der im Izdubar-Epos mit dem mischgestaltigen Eabani verglichen wird. Aufgefunden ist von diesem Epos noch nichts. Was sonst von ihm bekannt ist, deutet auf eine Feldgottheit.

In sichere historische Zeit verweist die Legende von dem nordbabylonischen König Sargon. Er ist der Begründer des Anunittempels in Agane (s. § 25). Die Legende, in einer assyrischen Abschrift Asurbanipal's erhalten, lässt vermuthen, dass Sargon als sagenhafter Reichsgründer Nationalheld gewesen ist. Er erzählt darin: seinen Vater hat er nicht gekannt, die Mutter hat ihn heimlich geboren. Sie legt das Kind in ein Kästchen von Schilf, das sie mit Erdpech dicht macht und setzt es in den Strom, so, dass das Wasser nicht darüber hinweg ging. Der Strom trägt es davon, ein mitleidiger Wasserträger nimmt das Kind auf und erzieht es an Sohnesstatt. Während er als Gärtner arbeitet, gewinnt ihn Ištar lieb. Durch ihren Beistand erlangt er die Königsherrschaft über Babylonien und residirt in Agane.

— So mündet die Mythenbildung in die Geschichte ein. Ist auch bei den beiden ersten Mythen von Izdubar und Etana der Schluss nicht mit Sicherheit zu bestimmen, und beim Adapamythus die Deutung überhaupt fraglich, so lassen dieselben doch nach dem Vorhandenen keine Deutung zu, welche auf einen ursprünglichen Ahnencultus schliessen liesse. Die aufsteigende Entwickelung der Helden macht es wahrscheinlicher, dass grosse Heldenthaten verherrlicht werden, deren Träger in der Volkserinnerung mit göttlichen Ehren bekleidet worden sind, als dass dieselben ursprünglich Götter gewesen und zu Volkshelden geworden seien.

Die Syrer und Phönicier.

§ 39. Allgemeines.

Die vorderasiatischen Semiten nehmen das Gebiet zwischen dem Euphrat und dem mittelländischen Meer ein. Sie haben im Norden die Hethiter und kleinasiatischen Stämme zu Nachbarn. Die religiösen Vorstellungen und Gebräuche der Syrer, Phönicier, Kanaanäer, Philister haben viel Verwandtes sowohl in den Grundanschauungen als in einzelnen Formen der Götterverehrung. Die Grundlage auch dieser semitischen Religionen ist polytheistischer Naturdienst. Die Götter sind die grossen, starken, erhabenen, im Himmel thronenden Herren von Himmel und Erde und insbesondere Herren des Landes oder der Stadt, in deren Gebiet sie verehrt werden. Sie bezeugen sich geheimnissvoll in den mannigfaltigen Erscheinungen der Natur, sowohl in den erhaltenden als auch in den zerstörenden. In ihrem Verhältniss zu den Menschen werden sie wesentlich nach ihren sittlichen Beziehungen genannt und verehrt (s. § 23). Ein Nationalheiligthum von einzigartiger Bedeutung giebt es, entsprechend ihrer politischen Zersplitterung, bei keinem der vorderasiatischen semitischen Stämme. Aber der Cultus derselben hat viel gemeinsame Züge. An den Hauptcultorten zeigen sich ebenso die einfachen natürlichen Formen nomadisirender Völker, wie an den verstreuten heiligen Stätten. Auf den Höhen ist man der Gottheit am nächsten, dort betet man sie am liebsten an. Höhencult hat sich bis in die späteste Zeit hinein besonders in Syrien erhalten. Die Götter sind wirksam an Orten, an denen sich die lebenzeugende Naturkraft erweist. Quellen und Seen und heilige Bäume sind Stätten der Verehrung. Die syrischen und phönicischen Tempel waren klein, neben dem Allerheiligsten mit dem Götterbild war ihre Umgebung für den Cultus wichtig. Sie werden gern an Quellorten und heiligen Gewässern erbaut und sind von heiligen Hainen umschlossen. Der heilige Baum spielt in

der religiösen Kunst eine grosse Rolle. Auch die „Ascheren" sind ursprünglich heilige Bäume. Ein eingeschlagener Baumpfahl bezeichnet den Ort, an welchem die Gottheit sich wirksam erweist. In gleicher Weise werden Gedenksteine (Bethel, Βαιτύλιον) aufgestellt, mit Oel und Opferblut bestrichen und als bleibende Stätten der Gegenwart eines Gottes betrachtet, der an dem betreffenden Orte sich irgendwie bezeugt hat. Wenn die Götterbilder abschreckend gestaltet sind und die Verwendung von Thiersymbolen in rohen Formen stattfindet, so zeigt sich darin bei geringem künstlerischen Vermögen das Bestreben, die Haupteigenschaft der Gottheit hervorzuheben. Bezüglich ihrer Wirksamkeit hat man mehr Ursache, die zerstörende Gewalt der Götter zu fürchten als ihre freundliche Hülfe ohne besonderen Dienst zu erwarten. Ueberhaupt ist der Cult auf Abwehr möglichen Unheils in erster Linie gerichtet. Die cultischen Einrichtungen der vorderasiatischen Semiten sind sehr verwandt gewesen, wie die biblischen Berichte über phönicische und kanaanäische Culte und die Nachrichten aus Hierapolis und aus phönicischen Cultorten zeigen. Aber die einheimischen Quellen datiren aus so später synkretistischer Zeit, dass es unmöglich ist, die Einwirkung babylonischer und ägyptischer Cultur und den gegenseitigen Einfluss der benachbarten Stämme, den sie unter einander ausgeübt haben, von dem Ursprünglichen auszuscheiden. Für die kanaanäischen und philistäischen Stämme existiren, vom Mešastein abgesehen, gar keine ursprünglichen Quellen. Die folgende Darstellung wird sich desshalb auf die aramäischen und phönicischen Stämme beschränken.

§ 40. Syrien. Syrische Culte.

Litteratur. Ausser den Werken von de Vogüé und Le Bas et Waddington über Palmyra sind zu erwähnen die in §§ 23 und 24 genannten Werke von Scholz, Baudissin, Baethgen, Tiele und W. Graf Baudissin's Artikel Atargatis in der Realencyclopaedie für protestantische Theologie und Kirche (3. A., herausgeg. von A. Hauck 1896). Die aramäischen Inschriften sind gesammelt im Corpus inscriptionum semiticarum (II, tom. I, 1 1889 und tom. I, 2 1893). Zu den Inschriften von Teima und Sendschirli vgl. die Sitz.-Ber. der Berl. Akad. der Wiss. (1884 und 1886) und Halévy in der Revue sémitique (1893).

Die geschichtliche Entwickelung der vorderasiatischen Stämme hat nicht wie in Babylonien zu einer nationalen Einheit und entsprechender Stetigkeit der religiösen Formen geführt. Am wechselvollsten haben sich die Geschicke der aramäischen Stämme gestaltet. Die natürlichen Verhältnisse, unter denen die aramäischen Stämme sich entwickelten und unter deren Einfluss sich ihre Religion ausgebildet hat, sind sehr verschieden gewesen. Die Fruchtbarkeit ist

in den westlichen, Phönicien benachbarten Gegenden überaus reich, die Hochebene westlich vom Euphrat ebenso arm. Aramäer haben in alter Zeit nomadisirend im nördlichen Mesopotamien gelebt. Assyrische Inschriften berichten vom 14. Jahrhundert an über Kämpfe gegen dort wohnende Aramäer. Sie haben immer versucht, ihr Gebiet nach Babylonien und Elam hin auszudehnen. Jenseits des Euphrat haben sie westwärts bis zum Libanon hin sich verbreitet. Südwärts sind sie tief nach Arabien eingedrungen. Hamath, Damaskus und Palmyra sind Mittelpunkte syrischer Herrschaft gewesen. Die aus später Zeit erhaltenen Ueberreste syrischer Religion weisen die Naturverehrung eines mit grossem Ueberfluss gesegneten Landes auf. Aber von einem syrischen Pantheon kann bei der Zerstreuung der Stämme und dem gänzlichen Fehlen politischer Einheit keine Rede sein. Die syrischen Reiche sind immer das Durchgangsgebiet für die Heereszüge der Aegypter und Assyrer gewesen; zwischen Damaskus und Israel haben fortwährende Verwickelungen bestanden. Dem kriegerischen Ansturm des mächtigen assyrischen Reichs konnten die Syrer nur geringen Widerstand entgegensetzen, sie waren in beständiger Gefahr assyrischer Abhängigkeit. Die erhaltenen Reste syrischer Religion zeigen deutlich den fremden Einfluss. Die gegenseitige Einwirkung babylonischer und syrischer Cultur reicht in sehr frühe Zeit zurück, wie die babylonische Geschichte zeigt. Ebenso ist Syrien frühzeitig mit Aegypten in Berührung gekommen. Die ältesten Zeugnisse darüber stammen aus dem 16. Jahrhundert.

Wenige und späte Quellen geben Aufschluss über die Religion Syriens. Die Berichte ägyptischer Könige aus der 18. Dynastie und assyrischer Könige vom 14. Jahrhundert an über Kriegszüge gegen Syrien sind nur von Werth für die Geschichte. Verstreut finden sich einige biblische Angaben. Assyrisch-aramäische Inschriften aus Nimrud und Kujundschick enthalten theophore Namen. Die wichtigste aramäische Quelle sind die altaramäischen Inschriften von Sendschirli am Fusse des Amanus aus dem 8. Jahrhundert. Inschriften aus Teima im Innern Arabiens geben den Namen und das Bild einer bis dahin unbekannten syrischen Gottheit. Die Inschriften von Palmyra (Tadmor) gehören der nachchristlichen Zeit an. Von Bedeutung ist die Lucian zugeschriebene Schrift περὶ τῆς Συρίας θεοῦ, obwohl sie auch in nachchristlicher Zeit verfasst ist. Der Verfasser beschreibt ausführlich und aus eigner Anschauung den Cultus von Hierapolis (Bambyke). Die genannten Inschriften aus Sendschirli, welche zwei neue Götternamen enthalten, mahnen

zu grösster Vorsicht und Zurückhaltung bei Verwerthung des geringen vorhandenen Quellenmaterials. Andrerseits ist es unvermeidlich, das Zeugniss von Eigennamen in einzelnen Fällen anzuführen.

Die oberste Gottheit der damascenischen Syrer ist der Gott Hadad[1] (hebr. Hadad, griech. Ἄδαδος). Spätere Schriftsteller nennen ihn den höchsten Gott der Syrer, den Götterkönig. Macrobius erklärt ihn für einen Sonnengott. Auf einem aramäischen Cylinder erscheint er mit Zackenkrone, langem Bart, wallendem Haar und Donnerkeil. Das stimmt zu seiner Eigenschaft als Kriegsgott und Wettergott. Auf der aramäischen Hadadstele trägt er den königlichen Kopfputz mit Hörnern. Als Wettergott haben ihn jedenfalls die Assyrer aufgefasst, denn sie gebrauchen für Hadad das Ideogramm IM ihres Wettergottes Ramman. Eine Götterliste erklärt dieses Ideogramm mit Dadda und Adad, und dementsprechend erklärt der assyrische Schreiber einer andern Inschrift den ideographisch geschriebenen Namen Bir^{ilu} IM in der Parallelstelle mit Bir-Dadda (vgl. hebr. Benhadad, „Sohn des Hadad"). Diese Identificirung von Hadad und Ramman weisen schon die Amarnainschriften auf. Eine genaue Wiedergabe des Götternamens findet sich hier in dem Personennamen A-ad-du-mi-ḫir, merkwürdiger Weise einmal mit anlautendem Ḫ: Rib ^{ilu} IM = Rib-ḫa-ad . . . ne-ben Rib-Adda. Besser als die Erklärung „der Herrliche" passt die Ableitung vom arabischen „hadda, brüllen"; letztere Etymologie stimmt ganz mit der von Ramman „Donnerer" überein.

Neben dem von den Assyrern mit Ramman identificirten Gott Hadad findet sich aber Ramman selbst als aramäischer Gottesname, auf aramäischen Inschriften in den Personennamen Ṣaddekramman und Rammannathan. Auch biblische Berichte erwähnen ihn als syrische Gottheit mit einem Tempel in Damaskus. Die Vokalisation Rimmôn beruht auf einem masorethischen Irrthum, der den Gottesnamen mit der Bezeichnung für den in der religiösen Symbolik verwertheten Granatapfel in Zusammenhang brachte. Die LXX schreiben Ῥεμμάν. Beide Götternamen, Hadad und Ramman, finden sich vereint in dem Sach 12$_{11}$ genannten Hadad-Rimmôn.

Die aramäischen Inschriften von Sendschirli nennen neben Hadad den Gott Êl. Es ist wichtig, dass hier zum ersten Male eine semitische Gottheit Êl, nicht bloss êl als allgemeine Bezeichnung für die Gottheit, bezeugt ist. Danach werden auch die mit Êl zusammengesetzten aramäischen Eigennamen auf den Gott Êl

[1] Mit anlautendem H nach dem auch aramäisch bezeugten Namen Hadadezer „Hadad hilft".

zu beziehen sein. Eigenartig ist der auf einer assyrisch-aramäischen Bilingue vorkommende Name Sassariêl = Sarsariêl, d. h. Êl ist König der Könige. — Der in den Sendschirli-Inschriften genannte, ebenfalls nur hier bezeugte Gottesname RKB-Êl, der einen besonderen Tempel hatte, denn er heisst „Herr des Hauses", wird am besten als Zusammensetzung zweier Gottesnamen zu fassen sein. Der voranstehende Gottesname RKB ist unbekannt. Dafür, dass RKB eine Gottheit ist, spricht der Personenname Bar-RKB, „Sohn des RKB"; es liegt kein Anlass vor, RKB in diesem Namen als Verkürzung aus dem RKB-Êl derselben Inschrift anzusehen. Die Erklärung nach dem Stamm „rakab, reiten" befriedigt ebensowenig wie der Vergleich mit dem hebräischen Kerûb.

Die syrische Ištar-Astarte hat die Namensform ʿAthar. Allein kommt sie nur in dem Namen ʿAtharʿozeh (Athar giebt Kraft) einer aramäischen Inschrift aus Kujundschick vor. Sonst ist eine syrische Astarte nur aus dem zusammengesetzten Götternamen Atargatis (wohl ʿAtharʿathe „ʿAthar, Mutter des ʿAthe") bekannt (bei Ktesias heisst sie Derketo). Macrobius stellt sie neben Hadad und schreibt den beiden Gottheiten die Gewalt über alle Dinge zu. Der Cultus von Hierapolis, welchen Lucian ausführlich und aus eigner Anschauung beschreibt, macht die Deutung des Namens als ʿAthar (Astarte) des Attes sehr wahrscheinlich. Es war eine Vereinigung des Astartecults mit dem Adoniscult, wie sie Lucian auch vom Astartetempel in Byblos berichtet. Attes ist der lydische Adonis. Nur in einem Zug unterscheidet sich der Mythus von Attes von dem des Adonis; Attes stirbt durch Selbstentmannung. Dem entspricht der wilde und glühend sinnliche Cult der Atargatis von Hierapolis. Am Eingang des Tempels waren Phallen aufgestellt und die obscönen Zeichen des Astartecults angebracht. Eine grosse Anzahl Verschnittener (Gallen unter einem Archigallos) in Weiberkleidung dienten der Göttin, andre, erregt durch den ekstatischen Cult, bei dem man sich unter Tanzen und Musik die Arme blutig schnitt, entmannten sich ihr zu Ehren. Lucian erwähnt drei Momente, welche die Atargatis als Wassergöttin kennzeichnen. Er erzählt, dass ihr, wie die Taube, auch die Fische heilig gewesen seien; an zwei festlichen Tagen im Jahre habe man Wasser in den Tempel gebracht; viele seien wallfahrend aus allen Gegenden Syriens gekommen und hätten Wasser vom Meere in Procession in den Tempel gebracht und dort ausgeschüttet. In Askalon, wo sie mit einem Fischleib abgebildet war, stand der Tempel bei einem fischreichen geweihten See. Die verschiedenartigen Erklärungen der Fischgestalt der Atargatis sind spätere

mythologische Deutungen. Das Götterbild der Atargatis von Hierapolis war ohne Fischleib. Lucian beschreibt zwei goldne sitzende Götterbilder, die er als Bilder der Hera und des Zeus bezeichnet. In denselben dürften die Atargatis und ihr Paredros Hadad dargestellt sein. Die Atargatis wird von Löwen gezogen, Hadad thront auf Stieren. Erstere gleicht nach Lucian zwar am meisten der Hera, hat aber auch Aehnlichkeit mit vielen anderen griechischen Göttinnen. In der einen Hand trägt sie ein Scepter, in der anderen eine Spindel, das Haupt ist von Strahlen umgeben und trägt einen Thurm. Die Göttin hat einen herrlichen Gürtel, wie er sonst nur die (Venus) Uranios ziert. Das Haupt trägt einen glückverheissenden Edelstein, der in der Nacht mit seinem Glanz das ganze Heiligthum erleuchtet. Zwischen den beiden grossen Götterbildern steht ein geschnitztes Götterbild ohne hervorragendes Merkmal[1]. Auf dem Scheitel hat es eine goldene Taube (das heilige Symbol der Astarte). Es wird zweimal im Jahre (s. o.) bei der Wallfahrt an's Meer getragen. Dass Atargatis in Hierapolis und anderswo als Wassergöttin verehrt wurde, hat darin seinen Ursprung, dass die syrische Astarte als Mondgöttin die mit der Feuchtigkeit die Fruchtbarkeit spendende Gottheit ist. Als Mondgöttin wird sie durch die Strahlen und Mondembleme gekennzeichnet.

In naher Berührung mit Atargatis steht die Schutzgottheit Gad. Gad, gleichbedeutend mit τύχη und wie die griechische Glücksgöttin verehrt. ist, wie τύχη, erst später zum Gottesnamen geworden. Gadtempel werden öfter erwähnt. Jesaias wendet sich gegen die Lectisternien, welche Gad zu Ehren auf dem Söller des Hauses bereitet wurden.

Die Stele von Teima nennt wiederholt einen Gott ṢLM und einen Priester ṢLM-šezeb (Ṣ. errettet; vgl. CIS 34). Sie zeigt sein Bild über einem mit Hörnern versehenen Altar in assyrischer Gewandung, die Rechte hält eine Lanze. — Ein Gott Mar (d. i. aram. „Herr") wird erwähnt und erscheint in der Zusammensetzung Marsamek (Mar stützt). Näheres lässt sich über diese Gottheiten ebensowenig sagen wie über die von Julian erwähnten Götter Monimos und Aziz. Aziz heisst der Mächtige, auf einer Votivtafel ist ihm der Sonnenadler beigegeben, Julian vergleicht ihn mit Ares.

Eine Reihe von mit Nebo, Ištar, Bel, Sin, Šamaš, Marduk einer-

---

[1] Baethgen a. a. O. stützt seine Vermuthung, dass dieses 3. Bild den Attes darstelle, sehr ansprechend durch folgende Vermuthung: Lucian berichtet, die Griechen hätten das Bild σημήιον genannt, dem griech. σημήιον entspricht syr. 'ate', was Lucian mit ʿAthe, dem Gottesnamen, verwechselt haben kann.

seits und mit Hor, Isis, Osiris andererseits zusammengesetzten Namen zeigen den babylonischen und ägyptischen Einfluss. Die Inschriften von Sendschirli nennen den ägyptischen Rešeph und den Gott ŠMŠ (das ist wohl der babylonische Šamaš) besonders.

Die Inschriften von Palmyra gehören der nachchristlichen Zeit an. In Palmyra haben sich syrische und arabische Culte vereinigt. Die Gottheiten sind sideral. Der höchste Gott ist Baʿalšamên „Herr des Himmels", auf den palmyrensischen Inschriften als der Barmherzige, Gütige, Edle gepriesen. Zu vergleichen ist die auf assyrischen Inschriften erwähnte nordarabische Göttin Atharšamain. Jarchibol und ʿAglibol sind die palmyrensischen Mondgötter; ʿAglibol trägt an seiner Schulter als Symbol den Halbmond. Šemeš und Malakbel sind die Sonnengottheiten; Šemeš hat als Symbol den Sonnenadler. Von Göttinnen werden die kriegerische ʾAllat und ʿAthe erwähnt, auch Atargatis. Bel und Beltis sind anscheinend babylonischen Ursprungs; die palmyrensische Form für das syrische baʿal lautet bol.

§ 41. Phönicien. Quellen. Charakter der phönicischen Religion.

Litteratur. Vgl. ausser der in § 40 angegebenen Litteratur: Movers, Die Phönizier (I, 1841); Renan, Mission de Phénice (1864—1874); Schroeder, Die phönizische Sprache (1869); Pietschmann, Geschichte der Phönizier (1889f, in Oncken); E. Meyer's Artikel Astarte, Baal, Melqart, Moloch in Roscher's Lexikon der griechischen und römischen Mythologie (1884—1896); G. Hoffmann, Ueber einige phönizische Inschriften (in den Abhdlg. der kgl. Ges. der Wissensch. XXXVI, Göttingen 1890); W. Graf Baudissin's Artikel Astarte in der Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche (3. A., herausgeg. von A. Hauck 1896); Max Ohnefalsch-Richter, Kypros, die Bibel und Homer (1893). Inschriften im Corpus inscriptionum semiticarum (I, tom. I, 1881—1887; tom. II, 1, 1890).

Die Phönicier bewohnen in historischer Zeit den schmalen Küstensaum südlich und nördlich vom Karmel mit den Seestädten Tyrus, Sidon, Berytos, Byblos und Arvad. Jede der Städte bildete den Mittelpunkt eines phönicischen Stammes. Von den unter einander unabhängigen und selbständigen Kleinstaaten tritt abwechselnd der eine oder der andere in den Vordergrund, bis Tyrus für längere Zeit die Vormacht unter den phönicischen Staaten wird. Die Zeit der Einwanderung der phönizischen Stämme in das phönicische Gebiet und der Ursprung derselben liegt im Dunkeln. Ihre Sprache ist dem Hebräischen nächstverwandt. Die Phönicier sind die herrschende Seemacht und Handelsmacht der alten Welt gewesen. Im Westen lag ihr Reichthum, ihr Land war das Durch-

gangsgebiet des ägyptischen Handels, und sie vermittelten den Verkehr mit Arabien und mit dem Zweistromland. Die Kriege Aegyptens und Babylonien-Assyriens haben die phönicischen Städte immer in Mitleidenschaft gezogen, sie werden schon in sehr alten ägyptischen Kriegsberichten erwähnt. Zeitweise sind die phönicischen Staaten unter ägyptischer Oberherrschaft gewesen. Unter der Regierung der Könige Amenophis III. und Amenophis IV. am Ende des 15. und Anfang des 14. Jahrhunderts ist Phönicien wie ganz Kanaan ägyptische Provinz. Von den Zeiten des Königs David an beschäftigen sich die historischen und prophetischen Bücher des A. T. eingehender mit Phönicien. Die assyrischen Königsinschriften geben genaue Berichte über die Kämpfe gegen phönicische Städte. Zeitig sind die Phönicier mit den Griechen in Berührung gekommen, Homer redet von ihnen als den „Sidoniern“. In Griechenland und Cypern, theilweise auch in Kleinasien, wurden die phönicischen Ansiedler von den Griechen zurückgedrängt und dadurch gezwungen, ihre Colonialmacht immer mehr nach Westen, Nordafrika und Spanien, auszudehnen. Die Colonien stehen in ununterbrochenem Verkehr mit dem Mutterland.

Die einheimischen Quellen, welche über die Religion der Phönicier Nachricht geben, stammen fast ausschliesslich aus der Zeit des politischen Verfalls und weisen starke synkretistische Züge auf. Wenige der Inschriften gehen über das 6. Jahrhundert v. Chr. zurück, reicher wird das Inschriftenmaterial erst vom 4. Jahrhundert an. Es sind neben Münzen zum grössten Teile Weihinschriften in kurzer stereotyper Form, der Hauptertrag sind theophore Götternamen. Die vorhandenen Abbildungen von Gottheiten stammen auch aus später Zeit, vielfach zeigen sie unverkennbar griechischen Einfluss. Um so beachtenswerther sind die geringen Reste phönicischer Religion in den Amarnainschriften, Götter- und Personennamen, welche in den Briefen phönicischer Statthalter an den ägyptischen König enthalten sind. Bieten sie auch nichts Neues, so bestätigen sie doch Bekanntes für eine weit zurückliegende Zeit. Die biblischen Angaben sind von den fremdländischen Quellen die bedeutendsten, zeitlich stehen sie den einheimischen voran. Ihnen stehen die unsicheren Berichte griechischer und römischer Schriftsteller an Werth weit nach. Die sogen. Sanchuniathonischen Fragmente des Philo von Byblos, mögen sie nun zum Theil auf alten Quellen beruhen oder ganz der Phantasie des Philo entstammen, sind für eine Darstellung der semitischen Religionsvorstellungen der Phönicier nicht zu verwerthen. Bei der Absicht des Verfassers, die griechische Religion aus der

phönicischen herzuleiten, ist es unmöglich, das Echte vom Erfundenen und Combinirten zu scheiden. Seine euhemeristische Tendenz macht die mythologischen Erzählungen werthlos. Die gelehrten und gleichfalls griechisch beeinflussten Kosmogonien, welche Damascius als phönicische giebt, seien nur hier neben denen des Philo von Byblos erwähnt.

Trotz des Einflusses ägyptischer, babylonischer und griechischer Cultur und trotz der Neigung des Handelsvolkes, von fremden Völkern zu lernen und im fremden Lande sich den Verhältnissen anzupassen, hat sich die einheimische Religion bei den Phöniciern anscheinend reiner erhalten als bei den Syrern. Obwohl sie ebensowenig wie die Syrer jemals eine nationale Einheit bildeten, haben sich doch in den einzelnen Gemeinwesen die ursprünglichen religiösen Formen von Anfang geschichtlicher Zeit bis in die Zeit des Verfalls neben den fremden Einflüssen bewahrt. So haben die Phönicier, auf kleinen Kreis beschränkt, es zwar zu keiner hohen religiösen Entwickelung gebracht, aber das Ursprüngliche besser bewahrt und treuer festgehalten. Die Geschichte der Colonien in ihren Beziehungen zum Mutterland liefert dafür den besten Beweis.

Die phönicische Naturreligion ist der syrischen und den übrigen kanaanäischen nahe verwandt. Aus den überlieferten Zeugnissen der phönicischen Religion lässt sich auf einen Besitz gemeinsamer religiöser Vorstellungen der phönicischen Stämme vor ihrer Ansiedelung an der Meeresküste und der strengen Scheidung in politisch getrennte Gemeinwesen schliessen. Es ist aber anzunehmen, dass auch vorher die einzelnen Stämme ihre besonderen Stammesgottheiten verehrt haben. Sonst müsste die Oertlichkeit der phönicischen Seestädte einen wesentlichen Einfluss auf die Gestaltung der Localculte ausgeübt haben. Die Scheidung in kleinere, von einander abgeschlossene Verbände hat nur den vorhandenen Polytheismus gesteigert, die Zahl der Götter hat sich vervielfacht.

Wohl bietet Phönicien selbst die äusseren Bedingungen für die sinnliche natürliche Religion der Bewohner mit seinem fruchtbaren Klima, wo der Libanon nach dem Wort des arabischen Dichters auf seinem Haupt den Winter, auf den Schultern den Frühling und im Schooss den Herbst trägt, aber die phönicische Religion ist nicht die Religion eines Volkes, dessen zweite Heimath das Meer ist. Der oberste Gott bei den Phöniciern ist durchgehends ein Himmelsherr, der in den Kräften der Natur waltet. Vorherrschend ist die düstere Anschauung von seiner feindseligen und zerstörenden Wirkung und ein furchtsames Gefühl der Abhängigkeit. Das spricht sich in den Benennungen der Gott-

heit aus, wie in den vielen mit Gottesnamen zusammengesetzten Eigennamen. Die Bezeichnung der Gottheit mit êl, im Plural êlîm[1] und alonîm, ist selten. Geläufig sind die Benennungen Baʿal (selten ʿAdôn) „Herr" im Sinne von Besitzer (wie in der inschriftlich vorkommenden Zusammensetzung baʿal hazzebaḥ, „der Herr des Opfers" d. i. der, welcher das Opfer darbringt), und Melek „König". Jeder Stamm und jede Stadt verehrte ihren Baʿal in eigner Weise als Landes- und Schutzgottheit. Bei Gründung von Colonien ist die wichtigste Sorge, dem Schutzgott der Heimath eine Cultstätte zu bereiten und mit dem Mutterheiligthum in beständiger Verbindung zu bleiben. Es ist nicht ein und dieselbe Gottheit, die von allen Stämmen gemeinsam verehrt wird, sondern es ist die Eine Bezeichnung, die von allen ihrer obersten Gottheit als der herrschenden gegeben wird. Selbst in Namen wie ʿAdônbaʿal „Herr ist Baʿal" ist Baʿal nicht Eigenname, sondern es sind Abkürzungen, welche den Baʿal einer bestimmten Stadt meinen und dementsprechend ergänzt werden müssen, ebenso der Gottesname Melek in Eigennamen und die in der Bibel genannten Baʿalîm und Moloche. Und gleichwie ʿAdôn oft dem Namen der Gottheit vorangestellt ist, kann jeder Gott als Baʿal angerufen worden sein. Wo der Cult eines bestimmten Baʿal besonderes Ansehen erlangt hat, ist es möglich gewesen, dass die Abkürzung Baʿal ohne Hinzufügung des Ortes (Stadt oder Berg), als dessen Herr er verehrt wurde, geläufig geworden und schliesslich wie ein Eigenname gebraucht worden ist, wie wir es bei biblischen Schriftstellern finden, aber niemals hat es eine phönicische Gottheit Baʿal gegeben, die über allen andern Göttern gestanden hat. Es ist natürlich, dass die verschiedenen Baʿalîm viel Verwandtes haben, weil den Phöniciern die Vorstellung des mächtigen Himmelsherrn, von dem alles Unheil und alles Glück kommt, gemeinsam war; er giebt in dem Gebiet seiner Herrschaft d. i. seiner Verehrung, Regen und Fruchtbarkeit, er giebt die Nahrung für Menschen und Vieh, er zerstört im Ungewitter mit Blitz und Sturm, er bringt Krankheit, Seuchen und Tod. Neben ihm wird eine weibliche Gottheit verehrt, neben dem Baʿal die Baʿalat, „die Herrin". Es ist die allen Semiten gemeinsame Göttin der zeugenden Naturkraft, Astarte, in der sinnlichsten Weise vorgestellt. Natürlich hat sie ebenso, wie der betreffende Baʿal, zunächst local beschränkte Bedeutung, und es ist eine Erweiterung der ursprünglichen Vorstellung, wenn die Baʿalat

[1] Êlîm ist die Gottheit schlechthin; in verschiedenen Amtsnamen von Tempeldienern ist die Bezeichnung der Gottheit, welche hier ganz allgemein gefasst werden muss, durch den Plural êlîm wiedergegeben.

einer Stadt eine über ihr Herrschaftsgebiet hinausgehende Verehrung geniesst. Aber die Grundzüge des Astartecults sind überall dieselben. Der Astartecult ist gemeinsemitisch. — In gleicher Weise wie dem Baʿal die Baʿalat, entspricht dem Melek die Milkat „die Königin". Beide Gottheiten, die männliche und weibliche, werden in Thiersymbolen dargestellt, welche entweder die starke Zeugungskraft oder die verzehrende Gewalt darstellen: Stier und Kuh, Löwe und Raubvögel.

Personennamen zeigen dieselbe Auffassung von der Herrschergewalt der Götter und der unbedingten Abhängigkeit ihrer Verehrer. Viele geben der völligen Hingabe an die Gottheit Ausdruck, andre enthalten den Wunsch und die Hoffnung hülfreichen und gnädigen Beistandes. Nur wenige Namen sind ohne Beziehung zu einer Gottheit. Folgende Beispiele dienen zur Erläuterung; obwohl die mit Göttern zusammengesetzten Namen nur mit Vorsicht für die Beurtheilung der betreffenden Gottheiten zu verwerthen sind, müssen sie in Ermangelung besseren Materials angeführt werden [1]. Die Götter sind die erhabenen, mächtigen, himmlischen Herrscher und Herren (ʿAdônbaʿal, Baʿalʿadôn „Herr ist Baʿal"; Baʿalrâm „Baʿal ist erhaben"; Addirbaʿal „Baʿal ist mächtig"; Ûrumilki „Melek ist Licht"). Sie geben das Leben und sind Hüter des Lebens (Jeḥawmelek „Melek giebt Leben"; Jatonbaʿal, Mattanbaʿal, Maharbaʿal „Baʿal hat gegeben, Geschenk Baʿal's, Lohn Baʿal's"; Baʿalšamar und Šamarbaʿal „Baʿal behütet"); von ihnen kommt alles Glück, kommt Rettung, Befreiung aus Noth und Gefahr (Baʿalšamaʿ und Jazanêl „Baʿal, Gott [Êl] erhört"; Ešmunṣilleḥ „Ešmun beglückt"; Pudîbaʿal „mein Befreier ist Baʿal"; Baʿalšillekh „Baʿal giebt frei"; Baʿalḥilleṣ „Baʿal rettet"); ihre Gnade und Hülfe wird erfleht, sie geben Stärke und Kraft (Berekbaʿal „Baʿal segnet"; Ḥananbaʿal „Baʿal ist gnädig"; Naʿammilkat „Milkat ist gütig"; Baʿalʿazar „Baʿal hilft" und ʿAzrubaʿal „Hülfe Baʿal's"; ʿAṣibaʿal „Baʿal ist Kraft", Êlpaʿal „Gott [Êl] vollbringt", Baʿaljaḥon „Baʿal begünstigt"; Baʿalʿamas „Baʿal stützt" und Êlaman „Gott [Êl] stützt"; Baʿalizebel, „Baʿal erhebt"); innig ist die Vorstellung der schützenden Gottheit in dem Namen Oholîbaʿal „[mein] Zelt ist Baʿal" ausgedrückt. Die Götter bestimmen über das Leben, sie geleiten den Menschen und vergelten die ihnen erwiesenen Dienste (Ešmunjaʿad „Ešmun bestimmt"; Ešmunaraḥ „Ešmun geleitet"; Baʿalšillem „Baʿal

[1] Es sind, soweit möglich, Zusammensetzungen mit Baʿal genannt. Die meisten Namen finden sich gleicherweise auch in Vereinigung mit andern Götternamen. Die grammatische Form der Namen weist in vielen Fällen auf einen bestimmten Anlass ihrer Entstehung, aber mit der Verbreitung der Namen wird sich ihre Bedeutung verallgemeinert haben.

vergilt“). Auch als Hüter des Rechts werden die Götter genannt (Baʿalšaphaṭ und Baʿaljišpoṭ „Baʿal richtet“). Merkwürdig ist der Name Baʿalmalʾakh „Baʿal ist Bote“(?). Knechtische Unterwürfigkeit ist die beste Weise, die Gottheit günstig zu stimmen, unzählige Namen bezeichnen den Menschen als ʿabd „Knecht“ und ʾamat „Magd“ des Gottes und mit besonderer Betonung der Niedrigkeit des Dieners der Gottheit als kelb „Hund“ derselben. Seltener ist die Zusammensetzung mit ger „Klient, Schutzbefohlener“. Namen, welche ein freieres Verhältniss zur Gottheit andeuten (Abîbaʿal „mein Vater ist Baʿal“; Aḫîbaʿal „mein Bruder ist Baʿal“, Aḫotmelek „Schwester Melek's“, Bathbaʿal „Tochter Baʿals“) kamen wohl nur Angehörigen der höchsten Stände aus königlichem und priesterlichem Geschlechte zu. Tubaʿal heisst „Mit Baʿal“. Häufig kommt neben ʿabd ein vor den Götternamen gesetztes bod vor, das man früher als Abkürzung des ersteren ansah; vielleicht bedeutet es „Sprössling“. HOFFMANN erklärt es präpositionell „nach dem Willen“ der Gottheit. Eine reinere und höhere Auffassung des Verhältnisses der Gottheit zu ihrem Diener zeigen die schönen Namen Iddobaʿal und ʿEnibaʿal „Geliebter Baʿal's, Auge Baʿals“.

§ 42. Phönicische Götter und Localculte.

Fast jede Stadt hatte einen Baʿal als obersten Stadtgott. Schon aus diesem Grund sind die Baʿalîm unter einander nicht sehr verschieden. Jeder wird durch Beifügung des Namens seiner Stadt von anderen Baʿalîm unterschieden. Seine Machtwirkung beschränkt sich zunächst auf das ihm gehörige Gebiet, dessen Gemeinde sein Eigenthum ist. Aber mit der Verehrung der Gottheit kann ihre Wirkungskraft in ferne Gegenden und neubegründete Heiligthümer übertragen werden. Ebenso kann der Localcult eines Baʿal weit über die Grenzen seines Landes hinaus Verehrung finden. Die Gegenwart und Wirksamkeit eines Baʿal an einem neuen Cultort oder in einem Cultidol wird dann durch die Bezeichnung Šêm „Name“ ausgedrückt. Symbole aus dem Thierreich, Stier und Löwe, in welchen die Zeugungskraft und die verzehrende Sonnengluth dargestellt sind, kennzeichnen seine schöpferische und auch verderbenbringende Macht, verschiedene Symbole aus dem Pflanzenreich seine das Leben in der Natur erzeugende Kraft. Sein Heiligthum wird gern auf Bergeshöhen erbaut, denn er ist der Himmelsgott[1]. Unter den verschie-

[1] Die Verehrung eines Baʿal, welcher ausdrücklich Himmelsherr (Baʿalšamêm) genannt wird, ist erst aus sehr später Zeit bezeugt und möglicher Weise unter griechischem Einfluss aufgekommen.

denen Baʿalîm werden neben dem Baʿal von Tyrus ein Baʿal von Sidon und ein Baʿal von Tarsus besonders hervorgehoben. Spätere Mythen erklären Baʿal als Erbauer von Byblos und Berytos. Wie auf dem Karmel dem Baʿal geopfert wurde, so gab es einen Baʿal vom Berg Peôr und einen Baʿal vom Libanon. Es ist fraglich, ob der oft erwähnte und in Karthago verehrte Baʿal Ḫammôn nach einem Cultort benannt oder nach den bei Jesaja neben den Ascheren erwähnten ḫammanîm „Sonnensäulen". Er ist Sonnengott wie die anderen Baʿalîm, desshalb mit Strahlenhaupt und Früchten abgebildet. Der Widder auf Steinen des Baʿal Ḫammôn hat dieselbe Bedeutung wie der Stier. Der Name Baʿal Ḫammôn wechselt mit Êl-Ḫammôn, wie Baʿalberîth „Bundesbaʿal" im Richterbuch mit Êl-Berîth. Durch andre Beifügungen werden Baʿalîm nach ihrer besonderen Wirkungsweise gekennzeichnet. So giebt es einen heilenden Baʿal, Baʿalmarpheʾ (vgl. den aramäischen Namen Jaraphêl „Êl heilt"). Ein Baʿal des Tanzes, Baʿalmarḳod, hat wohl seinen Namen von bacchantischen Tänzen, die zu seinem Cult gehörten. Der Baʿalṣaphôn kann der Baʿal des Nordwinds sein, denn die Baʿalîm sind auch Wettergötter. — Die Stellung von Tyrus in der späteren Zeit bringt es mit sich, dass von allen Baʿalîm Milḳart am häufigsten genannt wird, inschriftlich ausdrücklich als Baʿal von Tyrus bezeichnet. Durch die tyrischen Colonien ist sein Cultus weit verbreitet worden. Milḳart „Stadtkönig" ist nur eine andere Umschreibung des Baʿal von Tyrus, aber Eigenname des tyrischen Gottes. Nach Menander ist schon im 11. Jahrhundert v. Chr. das Fest der Auferweckung des Herakles (so heisst er bei griechischen Schriftstellern) in Tyrus gefeiert worden, also Milḳart als Gott der Frühlingssonne. Im Uebrigen gehört die Vermengung von Milḳart und Herakles in die Zeit griechischen Einflusses.

Der Gottesname Melek kommt nur in Zusammensetzung mit andern Gottesnamen und in Personennamen vor. Schon die Amarnainschriften nennen aus Palästina Abîmilki, Ilimilku und Milkili. Allerdings kann in diesen Fällen das milku „König" sein. Denn auch Melek ist ursprünglich nur Epitheton, wie schon der Name Milḳart „König der Stadt" zeigt. Jedenfalls haben die Babylonier in Melek einen Sonnengott gesehen, wenn sie den alten Sonnentempel von Sippar dem Malik mit weihten. Er stellt die verzehrende Sommer-

[1] Auf die Sonnengottheit deutet auch das einem andern Baʿal gegebene Symbol einer grossen Kugel, die von kleinen umgeben ist, die Sonne unter den Planeten. Auch der philistäische Fliegengott Baʿalzebûb ist Baʿal als Sonnengott, dessen Gluth die Fliegen hervorbringt.

sonnengluth dar, ihm werden die grausigen Kinderopfer gebracht. In der Bibel wird Melek als greulichster Götze mit Abscheu genannt. Die Masorah hat nach dem Schimpfwort bošeth „Schande" vocalisirt. — Nach Philo von Byblos ist Êl der Name der obersten Gottheit von Byblos, aber ohne Tempel und Cultus. Für Byblos müsste Philo schon gut unterrichtet sein. An Wahrscheinlichkeit gewinnt die Annahme, dass in den mit êl zusammengesetzten Gottesnamen nicht an die allgemeine Bezeichnung für Gott, sondern an eine bestimmte Gottheit Êl zu denken ist, durch die inschriftlich bezeugte Thatsache der Existenz eines syrischen Gottes Êl.

Neben dem Baʿal wird eine Baʿalat, neben Melek eine Milkat verehrt, in beiden Fällen eine Form der ʿAštart. Es ist die den Semiten gemeinsame Göttin der Liebe, Zeugung, Fruchtbarkeit, die Ištar-Astarte-Atargatis mit dem unsittlichen Cultus. Passend deutet Hoffmann l. c. ihren Namen als „die Ueppige". Sie ist auch in Phönicien verschieden verehrt worden, theilweise als strenge Kriegsgöttin, meist aber wie in Tyrus als Göttin der sinnlichen Liebe (vgl. zum Cult § 43). Die Darstellungen der ʿAštart kennzeichnen sie meist als Muttergöttin. Als solcher ist ihr die Taube heilig. Hat Lucian Recht, dass sie Mondgöttin war, was sehr gut zu ihrem Charakter als Göttin der zeugenden Naturkraft passt, so dürfte ihr das Symbol des Vollmonds zwischen Rindshörnern auf den Votivsteinen gelten. Sie wird als Kuh symbolisch dargestellt. Münzen zeigen sie auf einem Löwen stehend, als Stadtgöttin trägt sie den mauerähnlichen Kopfputz. Sie wurde auf grünen Hügeln und in heiligen Hainen verehrt. Die Ascheren sind das ihr geheiligte Symbol, danach erklären sich die in den Amarnatexten vorkommenden Namen ʿAbdašrâtum und ʿAbdaširta. Am berühmtesten war der Cult der ʿAštart von Sidon und der Baʿalat von Byblos. Lucian erzählt von einem grossen Heiligthum der Baʿalat von Byblos. In phönicischen Inschriften heisst sie Baʿalat schlechthin oder die Grosse (Göttin) von Byblos. Wichtiger ist, dass sie schon für viel frühere Zeit als höchste Göttin von Byblos bezeugt ist. Der Statthalter von Byblos schreibt in den Amarnabriefen wiederholt von der Baʿalat der Stadt Byblos. Der Cult der phönicischen ʿAštart ist von Cypern über die Inseln nach Kythera und Sicilien gedrungen und mit dem griechischen Aphroditecultus verschmolzen. — Nur in Karthago tritt ʿAštart hinter Thent zurück. Trotz der grossen Menge der ihr geweihten Votivinschriften lässt sich aus denselben wenig über die Göttin selbst entnehmen[1].

[1] Hoffmann l. c. erklärt die in über 2000 karthagischen Inschriften ge-

Mit dem Cult der ʿAštart gehört der Adoniscultus zusammen. ʿAdôn, „der Herr“, ist ursprünglich ebensowenig Eigenname wie Baʿal und Melek. Er wird oft anderen Götternamen, auch dem Namen der Göttin Thent, appellativ vorangestellt. Alte phönicische Berichte über Adonis besitzen wir weder aus dem Mutterland noch aus den Kolonieen. Trotzdem kann der Adoniscult in Phönicien alt gewesen sein. Das von Menander erwähnte Fest der Auferweckung des Herakles in Tyrus ist ein Sonnenwendfest und vielleicht ein Adonisfest gewesen. Denn es ist möglich, dass Adonis nur eine Bezeichnung des Sonnengottes mit besonderer Beziehungauf die Frühjahrssonne ist. Inschriftlich ist er nur einmal bezeugt, in einer lateinischen Inschrift wird ein Muttumbal (d. i. Mattanbaʿal) als sacerdos Adonis genannt. Alle übrigen Nachrichten stammen aus griechischer und späterer Zeit. Eine Adonisfeier ist auf dem Rand einer cyprischen Schale abgebildet. Zwei Göttergestalten, Adonis und Aphrodite, liegen auf Ruhelagern neben einem Altar. Adonis hält eine Frucht in der Hand. Ein Reigen von Frauengestalten schreitet auf sie zu, sie spielen theils Instrumente, theils tragen sie Adoniskörbchen, das Symbol des hinwelkenden, sterbenden Adonis. Der Cult des ʿAdôn ist mit dem des Tammuz verwandt, ohne dass mit Nothwendigkeit eine directe Abhängigkeit angenommen werden muss (s. § 31 und Anm.). Der griechische Adoniscult ist phönicischen Ursprungs. Wenngleich die griechischen Berichte über den Adoniscult in Einzelheiten weit auseinander gehen in Bezug auf die Herkunft des Gottes, auf sein Verhältniss zur Liebesgöttin, auf die Art seines Todes und die Ursache desselben, so liegt doch allen Berichten ein gemeinsamer Kern zu Grunde: die Liebe des wunderschönen jugendlichen Gottes zur Liebesgöttin, sein plötzlicher Tod und die Klage der untröstlichen Göttin über den Verlust. Die Wanderung der Liebesgöttin nach der Unterwelt erinnert an die Höllenfahrt der Ištar. Der Hauptsitz des phönicischen ʿAdôncults war der Baʿalattempel von Byblos

---

nannte und fast ganz auf Karthago beschränkte Göttin TNT, meist TNT Pnêbaʿal genannt, nach einem griechischen Personennamen Thent zu sprechen, von Polybius durch δαιμων των Καρχηδονιων umschrieben, mit grosser Zuversicht für eine theologische Zusammensetzung aus den Schlussbuchstaben von ʿAštart und Baʿalḫammôn, für ein priesterliches Kunstproduct. Von einem Heiligthum Pnêbaʿal, nach dem die Göttin benannt sein könnte und das dem biblischen Pniêl zu vergleichen wäre, wissen wir nichts. So wird es die Göttin sein, welche mit dem Baʿal gegenwärtig und wirksam ist, Pnêbaʿal mit gleicher Bedeutung wie anderwärts Šêmbaʿal. Denn Baʿalḫammôn ist neben ihr verehrt, nur ausnahmsweise fehlt sein Name neben dem der Göttin. Sie ist sicher Mondgöttin, ihr geweihte Stelen haben den Halbmond.

und die Insel Cypern, ausserdem nennt Lucian Aphaka, den Libanon und das syrische Antiochien. In Byblos war die Gestalt der Sage heimisch, nach welcher ʿAdôn von einem Eber zum Tode verwundet wird. Auf dieses Ereigniss führten die Einwohner von Byblos und die dortigen Adonisverehrer nach dem Bericht des Lucian den Umstand zurück, dass sich alljährlich in den Tagen seines Todes der an der Stadt vorüberfliessende Adonisfluss roth färbt. In dieser Zeit wird das Adonisfest gefeiert mit den Adonisorgien. Zum Zeichen der Trauer opfern die Frauen den Schmuck ihres Haares oder bringen an dessen Stelle ihre Keuschheit zum Opfer und den Erlös der Preisgabe an die fremden Besucher des Festes als Gabe für die Göttin. Am Ende der Trauerzeit wird unter grossem Jubel das Fest der Wiedererweckung des Adonis gefeiert. ʿAdôn ist der Gott der Frühlingssonne, der schnell mit der Frühlingspracht unter der Gluth der Sommersonne dahinstirbt. Der Eber bedeutet die Gluth des Sommers, die plötzlich hereinbricht. Die sog. Adonisgärtchen versinnbildlichen das schnelle Dahinwelken. Eine ähnliche Rolle wie ʿAdôn hat Ešmun in der phönicischen Mythologie gespielt. In Berytos wurde das Fest des Todes und der Wiedererweckung des Ešmun gefeiert. Die griechischen Schriftsteller nennen ihn Asklepios, den Gott der Lebenskraft und Heilkunst. In Sakun sahen die Griechen den Hermes. Von einer Anzahl punischer Gottheiten sind nur die Namen übrig geblieben in zusammengesetzten Eigennamen. Häufig wird der Gott ṢD, Ṣad oder Ṣid, genannt, der trotz der veränderten Schreibweise in den Namen Zatadna von Akko oder Rabzidi der Amarnainschriften gefunden werden kann. Ob die Götternamen Pumai und Paʿam zusammengehören, ist fraglich, ebenso, ob es berechtigt ist, sie mit dem griechischen Pygmaios und Pygmalion zu verbinden. Ein Baʿalṣaphon wurde unter den Baʿalîm erwähnt, der Name Ṣaphon kommt auch allein in Personennamen vor. Jolaos wird als punischer Gott bei Polybius erwähnt. Einen Gottesnamen scheint auch der Personenname ʿAbd SSM zu enthalten. Die vornehmlich auf den Inseln und in Kleinasien verehrten 7 oder 8 Kabiren, die θεοὶ μεγάλοι der Griechen, galten nach Philo von Byblos als Beschützer der Seefahrt. Die griechischen Nachrichten über sie sind ein Netz von einander widersprechenden Aussagen. Auf phönicischen Inschriften sind sie noch nicht erwähnt gefunden worden[1].

[1] Halévy findet sie nach seiner von der üblichen abweichenden Lesung in der einen Sendschirliinschrift als Gefolge des kriegerischen Gottes Rešeph erwähnt.

Eine Anzahl ägyptischer, philistäischer, aramäischer, babylonisch-assyrischer Gottheiten ist auch bei den Phöniciern verehrt worden. Auf den Inseln und Colonien haben sich dann einige dieser Fremdculte fest eingebürgert, so der Cult der (wohl babylonischen) Allat, des ägyptischen Sonnengottes und Kriegsgottes Rešeph, der Kriegsgöttin Anat und der syrischen Atargatis. Philo von Byblos erwähnt den als philistäische Gottheit bekannten Dagon und nennt ihn vielleicht nach selbsterdachter Etymologie (dagan „Getreide") als Lehrmeister des Ackerbaus. Ein Dagantakala wird in den Amarnainschriften genannt. Der fortwährende Wechselverkehr der Phönicier mit fremden Völkern und die vielen phönizischen Handelsniederlassungen auf fremdem Gebiet machen es erklärlich, dass der Synkretismus in der Zeit des Verfalls mehr als bei anderen Völkern Eingang gefunden hat. Es ist natürlich, dass ein Volk, in welchem jeder Stamm besondere Gottheiten verehrt, unbedenklich die Götter anderer Nationen anerkennt. Hannibal ruft nach dem Bericht des Polybius in seinem Eid auch fremde Götter als Zeugen an. Mehrere zusammengesetzte Götternamen erklären sich einfach daraus, dass die Phönicier im fremden Lande ihren Gott mit einer bestimmten Gottheit desselben identificirten, woraus leicht eine Vereinigung der Culte entstehen konnte, so z. B. der Gottesname Melek-Osir. Häufiger liegt der Fall vor, dass zwei phönicische Gottheiten verbunden sind, wie in den Gottesnamen Melekbaʿal und Ešmun-Milkart, Melekʿaštart und Ešmun-ʿAštart u. a. Aeussere Verhältnisse konnten dazu den Anstoss geben, und bei der inneren Verwandtschaft der phönicischen Localculte war diese Verbindung auch in der Vorstellung leicht möglich. Phönicische Inschriften zeigen auch sonst die Anschauung, dass an einem Cultort mehrere Gottheiten zusammenwirken; es kann aber auch in solchen Namen eine Beziehung der beiden Gottheiten ausgedrückt werden, wie in Atargatis (s. § 40). Cyprische Denkmäler machen es wahrscheinlich, dass auf den Inseln und in den Colonien auch androgyne Gottheiten verehrt wurden, also zwei Gottheiten zu einer verschmolzen worden sind.

§ 43. Cultus. Allgemeine religiöse Vorstellungen.

Der phönicische Cultus entspricht den grobsinnlichen Vorstellungen über die Götter, welche wenig über eine ganz primitive Naturanschauung hinausgehen. Man verehrt die Götter als die Herrscher der Natur, die einestheils in den lebenschaffenden und vernichtenden Kräften des Himmels, Sonne, Regen, Sturm und Ge-

witter, andererseits in dem wunderbar keimenden Leben im Pflanzenwuchs, in Quellen, in den Tiefen und auf den Höhen der Erde sich wirksam erweisen. Diesen allgemeinen Charakter haben alle phönicischen Götter gehabt, und es ist desshalb schwer, bei den einzelnen charakteristische Unterscheidungsmerkmale nachzuweisen. Heilige Steine und Bäume, Quellen, Teiche, Seen und Flüsse, Hügel und Berge sind der Ort für ihre Gegenwart und ihre Machtwirkung (§ 39). Naturgegenstände, Ascheren und Baitylien, sind immer an den Cultorten selbst unentbehrlich gewesen, nicht nur Fetische, wenngleich es unerwiesen ist, dass die Aufstellung von Phallen ein alter und weitverbreiteter Gebrauch war. Alles kommt durch die schöpferische Kraft des Landesgottes, alles gehört ihm, und darum gebührt ihm von allem die Erstlingsgabe und das Beste. Aber die Götter sind keineswegs an sich den Menschen freundlich gesinnt. Phönicische Götterbilder zeigen, dass man die Götter als Unholde dachte, grausam abschreckend, missgestaltet. Sie bringen Dürre und Seuchen und Plage unter das Vieh; Fliegen zur Plage und Mäuse, die die Feldfrucht verzehren, senden dieselben Götter, welche die Feldfrucht gedeihen lassen. Man thut wohl daran, sie bei Zeiten günstig zu stimmen und nichts von dem zu versäumen, was ihnen gebührt, denn sie sind rachsüchtig. Obwohl sie in jedem einzelnen Fall mit allen Machtmitteln ausgestattet erscheinen, ist doch andererseits die Anschauung von ihrer Art, ihre Macht kundzugeben und ihren Verehrern sich im bestimmten Falle hülfreich zu erweisen, sehr urwüchsig. Es ist nicht bloss Spott, wenn Elias den Baʿalspriestern, die von Morgen bis Mittag ihr „Baʿal erhöre uns“ gerufen haben, sagt, sie sollen lauter schreien, ihr Baʿal sei in Gedanken oder habe sonst zu schaffen oder habe eine Reise gemacht oder schlafe. Es bedarf starker Mittel, seine Aufmerksamkeit auf das Opfer herabzulenken, die Opfernden schneiden sich blutig, sie schreien, sie tanzen um den Altar, bis ihr Tanz in Raserei ausartet.

Opfer wurden überall dargebracht, auf Bergen und Hügeln, in Thälern, an Quellen und Flüssen und Seen. Zu einer kanaanäischen Opferstätte gehören nach der Angabe des Deuteronomiums Altar und Malsteine, Ascheren und das Bild der Gottheit mit ihrem Namen. Der gewöhnliche Opferdienst ist nicht an sehr strenge Regeln gebunden. Den Göttern gehört alles, also gebührt ihnen auch alles. Die Feldfrucht, Oel, Milch, Fett, Gebackenes wird ihnen dargebracht, von Thieren zählt die Opfertafel von Marseille folgende auf: Stiere, Kälber, Hirsche, Schafe, Ziegen, Lämmer, Böcke und Hirschkälber und Geflügel, zahmes und wildes. Es ist gar kein Unterschied

zwischen Hausthieren und Wild, zwischen zahmem und wildem Geflügel gemacht. Ueber das Alter der Thiere werden auf der sonst ausführlichen Opfertafel keine Vorschriften gegeben, nur sind abgemagerte und kranke Thiere ausgeschlossen. Es werden drei Arten von Opfern unterschieden: Das Kalîl Vollopfer, stets Bittopfer, Ṣawʿat und Šelem, Bitt- und Dankopfer. Das Opfer ist die Götterspeise. Die Verwendung des Blutes bei anderen cultischen Handlungen und das Menschenopfer zeigen, dass das Blut beim Opfer die Hauptgabe war, im Blut liegt das Leben. Der Opfernde bekommt Theile des Opferthieres, wenn nicht ein Vollopfer dargebracht wird. Also ist mit dem Opfer ein frohes Opfermahl verbunden gewesen. Bei Festen wurde durch Musik und Tanz die Festfreude erhöht. Ausser den schon genannten Festen scheint nach dem Namen Benhodeš eines am Neumond Geborenen der Neumond ein Festtag gewesen zu sein. Eine Inschrift erwähnt ein siebentägiges Fest mit Erstlingsgaben, was auf ein Frühlings- oder Erntefest schliessen lässt. Von Glückstagen ist die Rede, wenn baʿalê jamîm genannt werden, Genien bestimmter Tage. Die Ausübung des Opferrituals war den P r i e s t e r n (auch „Opferer" genannt) anvertraut. Das Priesterthum ist an einigen Orten in der königlichen Familie erblich gewesen. Ein König der Sidonier bezeichnet sich als Priester der Aštarte, die Mutter des Königs Ešmunʿazar von Sidon ist Priesterin der Göttin. Also hat es auch Priesterinnen gegeben. Unter den Priestern selbst gab es verschiedene Würden, wiederholt wird ein Rabkohannîm „Oberpriester" genannt. Den niederen Tempeldienst bezeichnen die Titel Gallab êlîm, Tempelhaarscheerer, und ʾamath êlîm, Tempelmagd. Die Bedeutung des Titels îš êlîm ist unsicher, vielleicht ist's der Tempeldiener. Sonst werden noch die Thürhüter, Sänger und Tänzerinnen genannt. — Ein sehr wohlgefälliges Werk war die Stiftung von Votivstelen, einfachen Steinen, oft nur mit dem Namen der Gottheit oder ganz kurzer stereotyper Weihinschrift, seltener mit symbolischer Darstellung. Sie werden errichtet zum Dank für eine erwiesene Gnade, mit der ausgesprochenen Erwartung, dass die Gottheit sich dankbar erweisen werde. Die ernstere und düstere Auffassung von den Pflichten gegen die Gottheit zeigt die Sitte, sich zu Ehren derselben das Haupthaar zu scheeren, als Ersatz für das eigne Leben: in dem Haupthaar liegt die Lebenskraft nach semitischer Anschauung, wie im Blut die Seele. Dass die Sitte viel ausgeübt wurde, ist aus dem Amt der Tempelhaarscheerer ersichtlich. Der gleiche Gedanke, Ersatz für die schuldige Hingabe des ganzen Menschen, liegt in der Beschneidung und

in dem beim Adoniscult erwähnten Keuschheitsopfer. In beiden Sitten ist gleichfalls der Gedanke der Stellvertretung ausgedrückt. Die Beschneidung wird allgemein durchgeführt. Aber die letzte Consequenz wurde im Menschenopfer gezogen. Man opfert das Theuerste, die Erstgeburt, die Kinder. Die grauenhafte Sitte der Menschenopfer gehört nicht etwa der Zeit der rohesten Culturanfänge an, sondern hat sich bis in späte Zeit hinein erhalten. Selbst Gewaltmaassregeln, welche zur Abschaffung des Menschenopfers bei den Karthagern von Rom aus angewandt wurden, blieben fruchtlos. Die Götter haben nichts von ihrem furchtbaren Ansehen und ihrem grausamen Charakter eingebüsst. Bei besonderen Gelegenheiten, aus Anlass besonderer Noth, muss ein angesehenes Glied der Gemeinde in Stellvertretung der Gesammtheit geopfert werden, zum Dank für besondere Hilfe werden Menschenopfer dargebracht. Diodor erzählt von einem Siegesopferfest, bei dem die schönsten Gefangenen als Tribut des Dankes vor dem heiligen Zelt hingeschlachtet wurden. Ein Abhängigkeitsgefühl vor den mächtigen und schrecklichen Göttern, das keiner Steigerung mehr fähig ist einerseits, die äusserste, grenzenloseste Hingabe an die Gottheit andererseits: das ist doch im Sinne der Opfernden der Trieb zum Menschenopfer gewesen.

Und was erwartete man zum Lohn? Nichts, was über den Genuss des irdischen Lebens und irdischer Güter hinausgeht. Der König von Byblos hat einen Altar der Baʿalat gestiftet. Er bittet um langes Leben, um Verlängerung seiner Herrscherzeit, weil er ein gerechter König gewesen sei, um Gnade (Ansehen) in den Augen der Götter und in den Augen seines Volkes. Es könnte scheinen, als ob die Begräbnissitten auf ein höheres Leben nach dem Tode hinwiesen. Auf die Herstellung der Grabkammern und Grabschächte, der Sarkophage und Holzsärge wird grosse Sorgfalt verwendet. Allerhand Geräth, das zum täglichen Gebrauch dient, auch Bilder schützender Gottheiten werden mit ins Grab hineingegeben, in das bêt' ʿôlâm, das „Haus der Ewigkeit". Sarkophaginschriften bedrohen den mit den schwersten Flüchen und der Strafe der Götter, der frevelnd die Ruhe der Todten stört. Aber darin liegt auch der ganze Inhalt der Anschauungen vom Leben nach dem Tode. Das Grab ist das Ruhelager, das Niemand stören soll, um nicht den Schatten des Todten aus seiner Ruhe aufzuscheuchen. Ruhe zu haben in dem Grab ist der einzige Wunsch der Rephaîm (Schatten), weder das Begehren noch das Hoffen weist irgendwo darüber hinaus. Der König von Sidon, Ešmunʿazar, hat alles gethan, sich den Göttern

wohlgefällig zu erweisen, hat Tempel gebaut, grossen Tribut dem Gott gegeben, hat das Landesgebiet vermehrt (und damit des Gottes Herrschaftsgebiet erweitert), und dennoch kein leiser Gedanke eines Lohns, der die Möglichkeit eines Weiterlebens nach dem Tode, eines Jenseits, voraussetzt. Die Grabinschrift, welche seine Verdienste um die Götter aufzählt, hat nur die ergreifende Klage: Mein Leben ist vorzeitig dahingerafft, meine Hoheit ist zu Ende, ich Erbarmungswürdiger bin todt. Eine sinnliche nur auf das Diesseits gerichtete Religion ist auch die Religion der Phönicier.

Die Israeliten.

Von Prof. Dr. J. J. P. Valeton jr. (Utrecht).

Litteratur. Wir lassen die Einleitungen in das A. T., sowie die Unmasse der Commentare zu den verschiedenen canonischen und apocryphischen Büchern bei Seite. Denkmäler riesigen Fleisses auf diesem Gebiete sind das auf dem jetzigen Standpunkte der ATl. Wissenschaft freilich wenig brauchbare Vollständige Bibelwerk für die Gemeinde in drei Abtheilungen von C. C. J. Bunsen (5 Bde, 1858—60) und nicht weniger E. Reuss, La Bible nouvellement traduite sur les textes originaux avec une introduction à chaque livre, des notes explicatives sur l'A. T. et un commentaire complet sur le N. T. (7 vol., 1874—81), sowie das nach seinem Tode von Erichson und Horst herausgegebene Werk desselben Verfassers: Das A. T. übersetzt, eingeleitet und erläutert (7 Bde, 1892—94). Ein vorzügliches Hülfsmittel für die des Hebräischen weniger Kundigen bietet E. Kautzsch, Die H. Schrift des A. Ts., in Verbindung mit anderen Gelehrten herausgegeben (2. mehrfach berichtigte Ausgabe. 1896.). In den Beilagen findet sich eine Uebersicht über die Geschichte der Israeliten von Moses bis Ende des 2. Jahrh. v. Chr., sowie ein Abriss der Geschichte des ATl. Schriftthums.

Hauptwerke für die Geschichte Israels sind aus etwas früherer Zeit H. Grätz, Geschichte der Juden (11 Bde, 1861), und namentlich das classische, wenn auch nicht mehr auf der Höhe der gegenwärtigen Wissenschaft stehende Buch H. Ewald's, Geschichte des Volkes Israel (7 Bde, 3. Aufl., 1864—68), neben welchem von demselben Verfasser die Dichter des A. B. (3 Thle, 2. Aufl., 1866—67) und die Propheten des A. B. (3 Thle, 2. Aufl., 1861—68) erwähnt werden müssen. — Aus neuester Zeit sind zu nennen ausser den betreffenden Abschnitten in M. Duncker, Geschichte des Alterthums, und E. Meyer, Geschichte des Alterthums: das principiell wichtige, von der sog. Graf'schen Hypothese ausgehende Werk J. Wellhausen's, Geschichte Israels (I 1878), später erschienen unter dem Titel: Prolegomena zur Geschichte Israels (4. Ausg.), daran sich anschliessend: Abriss der Geschichte Israels und Judas (in den Skizzen und Vorarbeiten 3. Hft., 1884) und Israelitische und jüdische Geschichte (2. Ausg., 1895). — B. Stade, Geschichte des Volkes Israel (2 Bde, die 2. Hälfte des 2. Bdes: das Ende des jüdischen Staatswesens und die Entstehung des Christenthums von O. Holtzmann 1887—88); ungemein anziehend. — E. Renan, Histoire du peuple d'Israël (5 vol. 1887—94); geistreich, aber ohne historisch-kritische Grundlage. — R. Kittel, Geschichte der Hebräer (bis zum babylonischen Exil, 2 Bde, 1888—92), auf dem Standpunkte Dillmann's stehend. — H. Winckler, Geschichte Israels in Einzeldarstellungen (I, 1895), auch die Altorientalische

Forschungen (I—IV, 1893—96) desselben Verfassers, sowie seine ATl. Untersuchungen (1892) liefern wichtige Beiträge. — A. Klostermann, Geschichte des Volkes Israel bis zur Restauration unter Esra und Nehemia (1896). — Für die späteste Zeit kommt namentlich in Betracht das äusserst werthvolle Buch von E. Schürer, Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi (2. Aufl., 2 Bde, 1886—90). — J. Wellhausen, Die Pharisäer und Sadducäer (1874).

Die Geschichte der israelitischen Religion geben, nach den viel älteren Werken Vatke's Religion des A. Ts. (I, 1835) und Br. Bauer's Religion des A. Ts. in der geschichtl. Entwicklung ihrer Principien dargestellt (2 Bde, 1838—39): A. Kuenen, De godsdienst van Israël tot den ondergang van den joodschen staat (2 dln, 1869—70), die erste ausführliche Entwicklungsgeschichte der israelitischen Religion auf Grund der sog. Graf'schen Hypothese; zu vergleichen sind von demselben Verfasser die kritische Bijdragen tot de geschiedenis van den israël. godsdienst (in den verschiedenen Jahrgängen der Theol. Tijdschr.) und namentlich Volksgodsdienst en Wereldgodsdienst (Hibb. Lect. 1882). — C. G. Montefiore, Lectures on the origin and growth of religion, as illustrated by the religion of the ancient Hebrews (Hibb. Lect. 1892) — R. Smend, Lehrbuch der ATl. Religionsgeschichte (1893). — C. P. Tiele, Geschiedenis van den godsdienst in de oudheid tot op Alexander den groote (I, S. 272—347, 1893); nur kurz. — Partielle Bearbeitungen liefern F. E. König, Die Hauptprobleme der altisrael. Religionsgeschichte gegenüber den Entwicklungstheoretikern (1884). — F. Baethgen, Beiträge zur semit. Religionsgeschichte (I 1888). — J. Robertson, The early religion of Israel as set forth by biblical writers and by modern critical historiars (1892). — E. Sellin, Beiträge zur israel. und jüd. Religionsgeschichte (I, 1896).

Theologisch werthvoll, für die Geschichte der israel. Religion aber weniger bedeutend sind die nachfolgenden, von verschiedenen Standpunkten aus geschriebenen Werke: H. Ewald, Die Lehre der Bibel von Gott (4 Bde, 1871—76). — G. F. Oehler, Theologie des A. Ts. (2 Bde, 1874, 3. Aufl. in einem Band, besorgt von Th. Oehler 1891). — H. Schultz, ATl. Theologie (2 Bde, 1869; 5. völlig umgearbeitete Aufl. 1896), der Hauptsache nach seit der 2. Aufl. auf dem Standpunkte der sog. Graf'schen Hypothese stehend und dementsprechend mit jeder folgenden Aufl. in steigendem Maasse historisch angelegt. — A. Kayser, Die Theologie des A. Ts. in ihrer geschichtl. Entwicklung dargestellt, nach des Verf. Tode herausgegeben von E. Reuss (1886; 2. Aufl., bearbeitet von K. Marti 1894). — F. Hitzig, Vorlesungen über biblische Theologie und messianische Weissagungen des A. Ts., herausgegeben von J. J. Kneucker (1880). — A. Dillmann, Handb. d. ATl. Theologie, aus dem Nachlasse des Verfassers herausgegeben von R. Kittel (1895).

Ueber die Propheten und die Prophetie als das Hauptmoment der israelitischen Religion handeln: das viel ältere Buch von A. Knobel, Der Prophetismus der Hebräer (2 Thle, 1837). — G. Baur, Geschichte der ATl. Weissagung (I, 1861), behandelt nur die Vorgeschichte. — Küper, Das Prophetenthum des A. B. übersichtl. dargestellt (1870). — E. Riehm, Die messianische Weissagung; ihre Entstehung, ihr zeitgeschichtl. Charakter und ihr Verhältniss zu der NTl. Erfüllung (1875). — B. Duhm, Die Theologie der Propheten als Grundlage für die innere Entwicklungsgeschichte der israel. Religion (1875). — A. Kuenen, De profeten en de profetie onder Israël (2 dln, 1875). — C. von Orelli, Die ATl. Weissagung von der Vollendung des Gottesreiches in ihrer geschichtl. Entwicklung dargestellt (1882). — S. Maybaum, Die Entwicklung des israel. Propheten-

thums (1883). — W. Robertson-Smith, The Prophets of Israel and their place in history to the close of the eight century Bl. (1882; auch in holländischer und deutscher Uebersetzung). Nicht weniger werthvoll ist von demselben Verf. The O. T. in the jewish Church (1881); gehört aber mehr zu dem Gebiete der Einleitung. — J. J. P. Valeton jr., Viertal voorlezingen over profeten des O. Verbonds (1886). — Amos en Hosea een hoofdstuk uit de geschiedenis van Israëls godsdienst (1894). — J. Darmesteter, Les prophètes d'Israël (1891). — C. H. Cornill, Der israel. Prophetismus (2. Aufl., 1896). — Ausserdem eine grosse Menge Monographien über einzelne Propheten, sowie über bestimmte Untertheile ihrer Theologie.

Werthvolle Beiträge liefern weiter S. Maybaum, Die Entwicklung des altisrael. Priesterthums (1880), und W. W. Graf Baudissin, Die Geschichte des ATl. Priesterthums (1889), und auf ausserbiblischem Gebiet F. Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie aus Targum, Midrasch und Talmud (nach des Verf. Tode herausgegeben v. Franz Delitzsch und G. Schnedermann 1880; 2. Aufl. unter dem Titel Jüdische Theologie. 1897).

Ueberdies findet man in den verschiedenen theologischen Zeitschriften deutscher, englischer, französischer und holländischer Sprache eine überreiche Zahl Abhandlungen über die meist verschiedenartigen Gegenstände auf dem Gebiete der israel. Religionsgeschichte, sowie der ATl. Wissenschaft überhaupt. Als Fachzeitschriften müssen hervorgehoben werden die Zeitschrift für die ATl. Wissenschaft, herausgegeben von B. Stade (seit 1881), und Hebraica, managing editor W. R. Harper (seit 1884/85).

Für die Archäologie vgl. K. F. Keil, Handbuch der bibl. Archäologie (2 Thle, 1858—59). — M. W. L. de Wette, Lehrbuch der hebr.-jüd. Geschichte (4. Aufl., bearb. v. F. J. Räbiger 1864). — J. Benzinger, Hebr. Archäologie (1893). — W. Nowack, Lehrbuch der hebr. Archäologie (2 Bde, 1894). Zu einer wirklichen Durcharbeitung des Stoffes unter dem geschichtlichen Gesichtspunkte ist es auch in den beiden letztgenannten Werken nicht gekommen.

§ 44. Name und Periodeneintheilung.

Unter den semitischen Religionen nimmt die israelitische eine eigene Stellung ein. Dieselbe ist Verehrung des Jahve und demzufolge Jahvismus. Ihre geschichtliche Entwicklung wird von der darin gegebenen Gotteserkenntniss beherrscht.

Mit diesem Namen hat der Name Mosaismus als zusammenfassende Bezeichnung der israelitischen Religion gleichen Umfang. Gewöhnlich gebraucht man ihn von der Zeit zwischen dem Auszug aus Aegypten und der Ansiedlung in Kanaan. Die folgenden Perioden werden dann als Prophetismus und Judaismus von jenem unterschieden. Man geht dabei von der falschen Voraussetzung aus, dass der Pentateuch der Hauptsache nach über die Zeit des Moses berichtet. Untersuchungen von mehr als hundert Jahren haben die Unhaltbarkeit dieser Ansicht in ein stets helleres Licht gestellt. Was in dem Pentateuch vorliegt, ist nicht das Eigenthum einer einzelnen Periode, sondern umfasst Jahrhunderte. Die vor- und nachexilische Zeit ist darin in künstlicher Weise zur Einheit gebracht. Die Her-

vorhebung einer eigenen mosaischen Periode verliert damit alle Berechtigung. Was über die Zeit des Moses geschichtlich feststeht, zeichnet sich dafür zu wenig scharf gegen das unmittelbar Folgende ab. Dagegen sind sämmtliche, nicht nur die älteren, sondern auch die jüngeren, Bestandtheile des Pentateuch: Dekalog, Bundesworte, das sog. Bundesbuch, Deuteronomium, das Heiligkeitsgesetz, der Priestercodex, sowie der Pentateuch als Ganzes und in gewissem Sinne auch Mischna, Gemara, Tosefta „von Moses“, d. h. mosaisch. Mit diesem Worte steht es wie mit den Worten „christlich“, „mohammedanisch“ u. dgl. Dasselbe vergegenwärtigt die Einheit der israelitischen Religion. Es spricht sich darin die Ueberzeugung aus, dass, wie gross die Unterschiede in den verschiedenen Zeiten auch sein mögen, Israels Religion doch immer dieselbe geblieben ist. Die Bewegung schreitet fort, hat aber nur so weit Recht, als sie die Entwicklung des von Moses Gegebenen ist. Auch das Christenthum ist in gewissem Sinne darunter begriffen, man darf das Wort Joh 5 46 in dieser Weise umschreiben: „wenn Ihr wirklich Mosaisten wäret, so wäret Ihr auch Christen.“

In dieser Entwicklung machen sich sofort zwei grosse Abschnitte bemerklich, welche man der Bequemlichkeit wegen als *vor-* und *nachexilisch* bezeichnen kann. Die eigentliche Grenze beider ist die Wirksamkeit des Nehemia (2. Hälfte des 5. Jahrhunderts v. Chr.). Doch reichen die Anfänge des zweiten noch einige Jahrhunderte weiter hinauf; dieselben datiren von der Einführung des deuteronomischen Gesetzbuches (621 v. Chr.).

In dem ersten dieser Abschnitte ist *das israelitische Volk*, in dem zweiten *die jüdische Gemeinde* das Subject der Religion. Im Zusammenhang damit bekommt der Gottesbegriff einen stets ausgeprägteren transscendenten Charakter. Im ersteren ist Jahve der Gott Israels, dessen Macht über die Völker, wie im Allgemeinen über Natur und Geschichte immer mehr anerkannt wird. Im zweiten ist er im vollen Sinne Weltgott, der Israel zu seinem Volke, d. h. zu einer heiligen Gemeinde gemacht hat.

Die vorexilische Zeit zerfällt in religiöser Hinsicht in zwei Hauptperioden, deren Grenze nach aussen der Untergang der Dynastie Omri's und der Regierungsantritt des Hauses Jehu in Nord-Israel bildet, 842 v. Chr., ein Ereigniss, dessen Nachwirkungen auch in Juda fühlbar wurden. Nach innen steht dazu das Auftreten der grossen schriftstellernden Propheten des 8. Jahrhunderts, wenn auch nicht in directer, so doch in sachlicher Beziehung. Nur im Hinblick auf diese schriftstellerischen Propheten können beide Perioden,

wie gewöhnlich geschieht, als vorprophetische und prophetische bezeichnet werden. Doch hat es Israel auch in ersterer nicht an Propheten gefehlt.

In der ersten Hauptperiode handelt es sich um die Handhabung des Jahvismus den anderen in Kanaan herrschenden Religionen gegenüber. Drei kleinere, wenn auch zeitlich sehr ungleiche Perioden lassen sich hier unterscheiden: 1. von Moses bis zur Alleinherrschaft David's, die Zeit der Kämpfe um die Hegemonie des Jahvismus, welche in der Eroberung der Festung Jebus zum Abschluss kommen; 2. die Zeit David's und Salomo's, also der unbestrittenen Oberherrschaft Jahve's; 3. von der Reichsspaltung bis zur Revolution Jehu's, die Zeit der Behauptung des bis jetzt Errungenen im Gegensatz theils zum politischen Absolutismus, theils zum religiösen Synkretismus.

In der zweiten Hauptperiode hat der Jahvismus einen mehr innerlichen Process durchzumachen. Der sittlich-geistige Kern der Religion fängt an, die naturwüchsigen, in gewisser Hinsicht heidnischen Elemente auszuscheiden. Dadurch wird ein Kampf zwischen den volksthümlichen und den prophetischen Anschauungen hervorgerufen, dessen Ende der Untergang des israelitischen Volksbestandes bildet. Marksteine sind in dieser Periode: 1. die Verlegung des Schwergewichts der israelitischen Religion von Nord-Israel nach Juda, welche, allmählich vorbereitet, durch den Fall Samaria's 722 zum Abschluss kommt; 2. die Auffindung und Einführung des deuteronomischen Gesetzbuches 621, als Versuch, die prophetische Predigt in eine bestimmte gesetzliche Gestalt zu bringen; 3. die Aufhebung der politischen Bedeutung Israels durch das Exil; 4. das Wiederaufleben des religiösen Bewusstseins in der 2. Hälfte des 6. Jahrhunderts.

Mit der Wirksamkeit Nehemia's fängt die neue Zeit an. Dieselbe wird durch die Berührung mit der griechischen Welt, ca. 333, in zwei Hälften getheilt. In der ersten, der vorgriechischen, ist die Bildung und Weiterentwicklung einer heiligen jüdischen Gemeinde unter der Herrschaft des Gesetzes die Hauptsache, in der zweiten ist es der Kampf mit dem Hellenismus, welcher im Makkabäerkriege seinen Höhepunkt erreicht.

Nach einer kurzen Blüthezeit unter den Hasmonäern geräth unter der Dynastie des Herodes und den darauf folgenden römischen Procuratoren das jüdische Gemeinwesen in völlige Zerrüttung. Auch in religiöser Hinsicht vermag weder die Apokalyptik mit ihren messianischen Erwartungen noch ein peinliches Gesetzesstudium, noch

auch der religiöse Individualismus derselben Einhalt zu thun. Mittlerweile aber findet in der Person Jesu Christi die Gotteserkenntniss des Jahvismus ihre volle Entfaltung.

§ 45. Alter und Bedeutung des Jahveglaubens.

Das Hauptdogma der israelitischen Religion ist: Jahve ist der Gott Israel's, Israel das Volk Jahve's. Nach der einstimmigen israel. Ueberlieferung datirt dieses Verhältniss, welches von Hosea unter dem Bilde der Ehe dargestellt, seit der deuteronomisch-jeremianischen Zeit regelmässig mit dem Namen Bund bezeichnet wird, von der Zeit des Aufenthalts in Aegypten: „Jahve ist Gott von Aegypten her" Hos 12 10 13 4, vgl. 9 10; Am 3 2. Dagegen wird in neuester Zeit von manchen Gelehrten die Geburt des Jahvismus, wie im Allgemeinen des israelitischen Volkes nach Palästina verlegt; so von STADE, Gesch. d. V. Isr. I, auf Grund der beiden Namen Hebräer und Israel. Ersteren sollen die nicht-israel. Bewohner des Westjordanlandes dem israel. Volke nach seiner Uebersiedlung ins Westjordanland beigelegt haben. Letzterer soll der Name eines später verschollenen Stammes im Ostjordanlande gewesen sein, der sich irgendwo auszeichnete und Ruhm erwarb, und dessen Namen dann auch andere annahmen.

Am weitesten geht in dieser Richtung H. WINCKLER, Gesch. Isr. I. Nach seiner Meinung hat David, Fürst von Kaleb, erst Juda, dann die anderen in Palästina ansässigen Stämme sich unterworfen. Dieses also geschaffene Reich wurde mit dem Namen Israel belegt und die auf dem Sinai in Muçri von verschiedenen arabischen Stämmen verehrte Gottheit Jahu als Jahve zum Gott desselben erhoben. Was das A. T. über die Zeit vor David erzählt, hält WINCKLER für eine von David, d. h. von seinen Hofdichtern ausgebildete Legende, welche den Zweck hat, die Zusammengehörigkeit Israel's und Juda's zu erweisen. Die Verwechselung der Namen Muçri und Mizraim bot dafür den erwünschten Ausgangspunkt.

Ueber sehr willkürliche Vermuthungen kommen wir hier nicht hinaus. Mit Recht fordert TIELE[1], dass wer die Geschichtlichkeit des Aufenthaltes in Aegypten läugnet, eine befriedigende Erklärung gebe, wie eine so ausführlich ausgemalte Fiction entstehen konnte in einer Zeit, wo man keine Ursache hatte, Aegypten zu hassen, es vielmehr sogar oft als Bundesgenossen begrüsste. Jedenfalls muss der Bund der Stämme vor der Eroberung des eigentlichen

[1] Geschiedenis van den godsdienst in de oudheid I, bl. 280.

Palästina geschlossen worden sein, denn mit dieser zerfiel er wieder, während doch die Erinnerung daran sich erhielt[1].

Doch dürfen wir mit dem Namen Jahve auch nicht weiter zurückgehen. Wohl gebraucht der pentateuchische Jahvist denselben schon in den Erzählungen von den Erzvätern und lässt seine Verehrung beim zweiten Menschengeschlecht anfangen Gen 4 26; doch kann dies gegenüber der in der Hauptsache auch vom PC befolgten Darstellung des Elohisten, nach welcher er das dem Moses geoffenbarte Distinctivum des bis jetzt ganz unbestimmt gehaltenen „Elohim der Väter" ist, nicht ins Gewicht fallen. In religiöser Hinsicht ist jedoch der Unterschied unerheblich. Bei dem Jahvisten spricht sich in dem einen Gottesnamen die Identität der Frömmigkeit bei den Vätern und bei Israel aus, ohne dass er die verschiedenen Perioden auseinander hält. Der Elohist macht diesen Unterschied wohl, doch fehlt auch bei ihm das Gefühl der Geisteseinheit mit den früheren Geschlechtern nicht: der Gott, der von jetzt an den Namen Jahve tragen wird, ist der Elohim der Väter. Sehr lehrreich ist hier Hos 12.

Für die religiöse Werthschätzung dieses Verhältnisses kommt namentlich die Bedeutung des Gottesnamens für das religiöse Bewusstsein Israel's, wie sie aus Ex 3 erhellt, in Betracht. Der Name Jahve wird hier als imperf. qal von haja gefasst und durch 'ehjeh 'ašer 'ehjeh umschrieben. Gegen die von SCHRADER[2], BAUDISSIN[3], H. SCHULTZ[4] u. a. vorgetragene Deutung als Hiphil[5] ist einzuwenden, dass dieselbe nicht in den Zusammenhang passt, das Hiphil von haja nicht vorkommt, und der Begriff des Lebensspenders, des Schaffers, selbst des Schöpfers in der israel. Gotteserkenntniss nicht im Vordergrunde steht. Doch wird auch weder die hellenistische Deutung, welche in dem Namen Jahve den Begriff der aseïtas Gottes ausgedrückt findet, noch die palästinensische, welche das Wort haja als „Bestehen" fasst, noch die neuere, bei welcher der Gedanke an die Treue, Unveränderlichkeit und Selbstwirksamkeit Gottes den Mittelpunkt bildet, der hebr. Ausdrucksweise gerecht. Die richtige Deutung gab ROBERTSON SMITH[6] im Anschluss an DE LAGARDE[7]

[1] WELLHAUSEN, Abriss der Gesch. Israels und Judas.

[2] In SCHENKEL's Bibellex. III, S. 170.

[3] Studien zur semit. Religionsgeschichte I, S. 229.

[4] ATl. Theol.[5], S. 410.

[5] LEMME, Die religionsgeschichtl. Bedeutung des Dekalogs S. 19 f, liest demnach 'ahjeh 'ašer 'ahjeh; vgl. Graec. Ven. ὁ ὀντωτής und CLERICUS, Comm. auf Ex 6 3 γενεσιοῦργον.

[6] The Prophets of Israel, S. 385 f.

[7] Psalt. Hier., S. 156 ff.

indem er auf Stellen wie Ex 4 13 16 23 33 19 Dtn 9 25 I Sam 23 13 II Sam 15 20 II Reg 8 1 Ez 12 25 verweist. In allen diesen Stellen findet sich ein näher zu bestimmendes Zeitwort. Da aber diese nähere Bestimmung nicht gegeben werden kann, tritt an ihren Platz ein Relativsatz, in welchem das Zeitwort einfach wiederholt wird. Bei der Uebertragung in die dritte Person fällt dieser Relativsatz fort, und an seine Stelle tritt das im Hebräischen regelmässig nicht ausgedrückte unbestimmte Object „es". Also: „ich werde sein, was ich sein werde" — „er wird es sein". Moses fragt: was ist dein Name? Die Antwort, zu welcher Jdc 13 17 18 eine genaue Parallele bietet, lautet: 'ehjeh 'ašer 'ehjeh. Einerseits heisst das: Israel braucht den Namen Gottes nicht zu kennen, Gott wird Alles für Israel sein, was er sein wird, und wenn Israel diese Erfahrung macht, hat es genug. Andererseits ist damit aber auch gesagt: wünscht Israel einen Namen für Gott, so sei es ein solcher, worin ohne nähere Bestimmung gerade die Gemeinschaft Gottes mit, die Fürsorge Gottes für Israel ausgedrückt wird. Jede Religion lernt man am Besten aus ihren Götternamen kennen. Auch mit Israel ist das der Fall. Nicht **wer** Gott an sich ist, sondern **was** er für sein Volk ist, steht da im Vordergrund; der Charakter seiner Religion ist nicht metaphysisch-dogmatisch, sondern empirisch-ethisch. Ausserdem hatte dieser Name den grossen Vorzug, bloss formeller Art zu sein und somit den Rahmen bilden zu können, innerhalb dessen eine freie Entwicklung der Frömmigkeit möglich war. Für die Ausbildung des israelitischen Monotheismus war das ausserordentlich wichtig. Während sonst wegen der Bestimmtheit der Götternamen die Entfaltung des religiösen Lebens eine damit gleichen Schritt haltende, immer weiter gehende Trennung der Götter zur Folge hat, findet sich hier das Gegentheil. Nicht nur setzt der in materieller Hinsicht völlig unbestimmte Name dieser Entfaltung nach keiner Seite irgend welche Schranke; sondern der in dem Namen ausgedrückte formell einheitliche Gottesbegriff fördert sogar die Einheit der verschiedenen Seiten des religiösen Lebens. Diese concentriren sich in einem Object; die Entwicklung schreitet fort in die Tiefe, nicht in die Breite, und je reicher das Leben wird, je volleren Inhalt bekommt auch der Gottesname. Nur als in dem Namen „unser Vater, der du bist im Himmel", der volle Inhalt desselben erschöpft ist, hört auch die israelitische Religion als solche auf. Dass dann auch der **Name** Jahve nicht mehr gebraucht wird, ist eine dieser Coïncidenzen, woran die Geschichte Israel's so ausserordentlich reich ist.

Mit dieser religiösen Werthschätzung ist jedoch die Frage nach

der Herkunft des Jahve-Namens nicht erledigt. Die früher sehr verbreitete Meinung, dass er mit ägyptischen Priestervorstellungen in genetischer Verbindung stehe, ist in neuester Zeit mit Recht aufgegeben worden. Dagegen darf man annehmen, dass dem alttestam., in Ex 3 etymologisch gedeuteten Namen eine ältere Form Jahu zu Grunde liegt, welche sich noch trotz des dagegen erhobenen Widerspruches in den mit ja und jahu zusammengesetzten theophoren Eigennamen erkennen lässt, und deren Spuren man auch hie und da ausserhalb Irael's nachgewiesen hat, so in den Namen des Hamathensers Ja'u-bidi und des damascenischen Königs Ja'lu-Jahu-ilu. Dass dieselben auf Uebernahme des jüdischen Gottes in den Götterkreis anderer Völker beruhen (Schrader, Baudissin), ist eine durch nichts gerechtfertigte Muthmassung. Ausserdem haben Tiele und Stade es sehr wahrscheinlich gemacht, dass die Jahve-(Jahu-)Verehrung bei den Kenitern einheimisch gewesen und durch Moses von ihnen auf Israel übertragen worden sei. Erscheinungen, welche für diese, von Dillmann [1] als gänzlich willkürlich und unbeweisbar zurückgewiesene Meinung sprechen, sind 1. die Beziehung, welche nach Jdc 1 16 4 11 zwischen den Kenitern und dem anderswo als Midianiten bezeichneten Schwiegervater Moses' besteht; 2. die Thatsache, dass für das alte Israel Jahve auf dem Sinai wohnt, dort also der ursprüngliche Sitz seiner Verehrung zu suchen ist, und 3. die Bedeutung, welche die in den israelitischen Volksverband aufgenommenen Keniter noch in späteren Zeiten für den strengen Jahvismus haben. Doch muss auch so diese Uebertragung lediglich auf die äussere Form bezogen werden. Was der Jahvismus in Israel war, war er jedenfalls nirgendwo anders.

§ 46. Die allgemeinen religiösen Zustände.

Ueber die religiösen Zustände, welche der neue Jahveglaube in Israel vorfand, wissen wir wenig. Von entscheidender Bedeutung ist hier das Urtheil über die Patriarchengeschichten. Dass dieselben keinen durchaus geschichtlichen Charakter tragen, wird in weiten Kreisen anerkannt. Doch herrscht in der Auffassung und Werthschätzung derselben eine grosse Verschiedenheit. Wenig Zustimmung findet heutzutage die mythologische Deutung, welche namentlich von Goldziher [2] bis zu den äussersten Consequenzen durchgeführt ist. Dagegen sehen Kuenen u. a. diese Erzählungen hauptsächlich als genealogische Sagen an, in denen die Geschichte der Stämme

[1] Handb. d. ATl. Theol., S. 103.

[2] Der Mythus bei den Hebräern und seine geschichtliche Entwickelung.

sich abspiegelt; für diese Gelehrten sind die in derselben genannten Personen grösstentheils heroes eponymi. Nennenswerthe Erinnerungen aus der Patriarchenzeit finden sie darin nicht. Wohl mit Recht aber nehmen DILLMANN[1] u. a. in dieser Frage den entgegengesetzten Standpunkt ein. Doch ist dabei deren Ansicht vom Priestercodex (A) als ältestem Bestandtheil des Pentateuch mit in Rechnung zu ziehen. Jedenfalls hat auch die isagogisch-kritische Untersuchung ein Wort mit zu reden. Wenn PC mit Recht als nachexilisch betrachtet wird, so können seine freilich im Allgemeinen sehr kurzen Mittheilungen über die Patriarchenzeit nur als Bearbeitungen eines seit Jahrhunderten vorhandenen Materials auf Grund einer theilweise sehr durchsichtigen Theorie gelten.

Für die Werthschätzung der übrigen Erzählungen müssen wir von folgenden zwei Erwägungen ausgehen: kein einziges Volk kennt seine eigene Geburtsgeschichte; und jedes Volk bringt, wenn es in das Licht der Geschichte tritt, einen Schatz von Ueberlieferungen, Erinnerungen, Erzählungen mit, die, in Lieder und Sprüche gefasst und an Namen und Orte angeknüpft, durch jedes Geschlecht in seiner Art wiederholt werden. Eine scharfe Grenze zwischen Geschichtlichem und Ungeschichtlichem lässt sich dabei nicht ziehen. Das Gegebene ist Reflex des eigenen Lebens, wie dasselbe sich in den auf dem geistigen Gebiete tonangebenden Männern und Wortführern des Volkes und namentlich in seinen Propheten offenbart, in verschiedenen Zeiten verschieden, immer aber schöpfend aus dem, was im Busen des Volkes lebt. Wir denken dabei nicht an Mythen, wenigstens nicht in einem etwa bedeutenden Umfange, noch weniger an absichtliche Fiction, sondern an Sagen. Diese sind in den uns vorliegenden Erzählungen zum Material der Predigt gemacht und geben also der Gotteserkenntniss z. B. des 9. und 8. Jahrh. einen bestimmten Ausdruck. Vom religiösen Gesichtspunkt aus liegt ihr Werth nicht in dem, was mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit als „historischer Kern" herausgeschält werden kann, sondern in dem Geist, der die Gestalten ausprägt, ihnen Fleisch und Blut giebt und sie zu Charakterbildern und Mustergestalten macht, in welchen die Besonderheit Israel's so wahr und lebensvoll wie nirgends sonstwo ausgedrückt ist[2].

Doch ist es nicht unwichtig, dass man daran festhält, dass in diesen Erzählungen, sei es auch ganz unbestimmt, locale, sowie Geschlechts- und Stammeserinnerungen aufbewahrt sind, welche den historischen Hintergrund bilden. Man darf zugeben, dass, was als Geschichte

[1] Handb. der ATl. Theol., hrsg. von KITTEL.

[2] H. SCHULTZ S. 15.

von Personen auftritt, grossentheils Stammesgeschichte ist, dass in das Schema derselben geographische und ethnologische Verhältnisse aufgenommen, Ereignisse aus späterer Zeit in die Vorzeit zurückverlegt, die Personen oft heroes eponymi sind, und dass sich nicht selten an einen in den verschiedenen Erzählungskreisen oft verschiedenen Namen Vieles angehängt hat, das in Wahrheit einen mehr disparaten Charakter trägt: alles dieses zugegeben, wird die Geschichtlichkeit der Erzväter nicht nothwendig hinfällig und braucht den Erzählungen z. B. über ihre Herkunft aus Mesopotamien und ihr nomadisirendes Wandern durch Palästina bis nach Aegypten nicht jede positive Erinnerung abgesprochen zu werden[1]. Aus der Tendenz die alten von den Kanaanäern übernommenen Heiligthümer zu von Haus aus israelitischen zu stempeln (Stade), erklären sich die Erzählungen von den Vätern wenigstens nicht. Hauptsache ist jedenfalls, dass bei dieser Vorstellung der Boden für die Wurzel Israel's und namentlich seiner Religion gewonnen ist.

Diese Behauptung steht in directem Widerspruch zu der Meinung Stade's. Derselbe bestreitet jeden wirklichen Zusammenhang zwischen dem Jahvismus und den früheren religiösen Zuständen in Israel. Nach ihm wissen wir von einer vormosaischen Gottesverehrung Israel's nichts (S. 130). Dagegen liefern zahlreiche Züge namentlich aus dem Gebiete der Familien- und Stammesverfassung den Beweis, dass die eigentliche Religion des vormosaischen Israel der Animismus war, als dessen Haupterscheinungen Ahnencult und Totemismus hervortreten. Letzterer ist namentlich von Rob. Smith in den Vordergrund gerückt worden[2]. Auch die Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode, wie im Allgemeinen die zahlreichen animistischen Rudimente, welche uns nach Stade auch in späterer Zeit in dem Bereiche des Glaubens und des Cultus begegnen, werden als Beweis für diese Behauptung angeführt. Zu diesem Animismus steht die Jahve-Religion in unversöhnlichem Gegensatz, wenn sie sich auch in dem Kampfe mit ihm manche seiner Elemente angeeignet hat. Stade betont nachdrücklich, dass Moses die Jahve-Religion von den Kenitern, wo er sie in einer freilich unentwickelteren Gestalt vorfand, als etwas ganz Neues, ohne jede Vermittlung auf Israel übertragen hat. Darin liegt

---

[1] Die Behauptung von Sayce, Early Religion and Patriarchal Palestine, dass durch die neuesten Untersuchungen die Namen Abraham und Jakob auch in ägyptischen Documenten aufgefunden worden seien, bedarf zu sehr der näheren Bestätigung, als dass daraus schon jetzt Schlüsse zu ziehen wären.

[2] Ueber den Ahnencult siehe J. Lippert, Der Seelencult in seinen Beziehungen zur althebr. Religion.

seine grosse Bedeutung als Religionsstifter; sonst wäre er nur Restaurator oder Reformator gewesen. Auf die Sage, dass er sich als Abgesandter des Gottes der Väter vorgestellt habe, sei nichts zu geben.

Diese Ansicht hat manche schwache Seite. Bei der Eroberung Kanaans hat Israel sich als das Volk Jahve's bewährt. In allen Dingen der Cultur Kanaans Schüler, blieb es, wie STADE mit Recht betont, in einem Punkte seinen heimischen Sitten treu: in der Verehrung Jahve's, seines Nationalgottes. Dann aber kann diese nicht etwas ganz Neues, jeder in die Vergangenheit hinaufreichenden Wurzel Ermangelndes gewesen sein. Ausserdem bemerkt SCHULTZ ganz richtig, dass weder die Stade'sche Annahme eines ursprünglichen Animismus, noch die ausschliessliche Betonung des totemistischen Elements bei ROB. SMITH auf geschichtliche Wahrscheinlichkeit Anspruch machen kann, während auch der prophetische Gegensatz gerade gegen diese Seite des Aberglaubens so beiläufig und so wenig central ist, dass unmöglich in ihr das Wesen der Volksanschauung gelegen haben kann, die von der höheren Religion überwunden werden musste. Das Gewicht der lichtvollen, von STADE mit grossem Geschick gegebenen Ausführungen leugnen wir nicht. Der Animismus und namentlich der Ahnencult haben gewiss auch in Israel wie bei fast allen Völkern eine grössere Bedeutung gehabt als man früher glaubte. Doch ist damit die primäre Stellung, welche STADE ihnen zuerkennt, nicht erwiesen. Jedenfalls schliessen sie eine wirkliche Gottesverehrung auch im vormosaischen Israel nicht aus.

Bei dem Versuche, diese kennen zu lernen, gehen wir von den beiden Thatsachen aus, dass einerseits Israel anerkanntermaassen zu der grossen semitischen Völkerfamilie gehört — und zwar zu den Nordsemiten, deren südlichsten, am meisten mit den Südsemiten verwandten Theil es bildet — und somit auch in seiner Religion im Allgemeinen die Züge dieser Völker getragen haben wird; und dass andererseits auch im späteren Jahvismus die Spuren der früheren religiösen Zustände nicht ganz verwischt sind.

Ob von einer besonderen Naturanlage der Semiten, welche auch in ihrer Religion hervortrete, die Rede sein kann, ist fraglich. RENAN findet dieselbe in dem monotheistischen Instinct, den er aber nicht als eine hohe religiöse Begabung, sondern als eine geistige Armuth betrachtet. Der semitische Monotheismus ist ihm ein Minimum von Religion. Diese Ansicht ist am gründlichsten von ROB. SMITH, Religion of the Semites, in ihrer Haltlosigkeit dargethan worden. Doch ist auch die Bezeichnung Semiten zu wenig begrenzt und um-

fasst zu viel in mancher Hinsicht ungleiche Elemente, als dass wir mit dem Suchen nach einer allgemein gültigen Naturanlage weit kommen könnten. Man beschränke sich auf die durch gleiche örtliche und geschichtliche Verhältnisse bestimmt umgrenzte Gruppe, welche man, der alttestamentl. Ueberlieferung folgend, unter dem Namen Terachiten zusammenfassen kann.

Eine gewisse Eigenthümlichkeit auch in religiöser Hinsicht kann den Völkern dieser Gruppe nicht abgesprochen werden. Namentlich kommt hier die geringe Individualisirung der Göttergestalten in Betracht. Man hat keine ausgebildete Mythologie und keinen eigentlichen Polytheismus. Doch ist man auch vom wirklichen Monotheismus noch weit entfernt. Die Religion wird mit bestimmten menschlichen Gemeinschaften, zunächst der Familie, dann dem Stamme in Verbindung gebracht. Wie das Leben des einzelnen Menschen in dem Stammesleben aufgeht, so ist auch die Religion an sich Stammesreligion. Die Gottheit repräsentirt die Einheit des Stammes. Dieser verkehrt mit ihr an dem heiligen Orte, der zugleich den Mittelpunkt des Stammeslebens bildet, indem er das Gemeinschaftsband durch das heilige Opfermahl stärkt und erneuert (SCHULTZ). Eine gewisse, wenn auch nur geringe Individualisirung der Götter ist davon jedenfalls die Folge. Sie sind Stammesgötter. Wie aus den Namen El, Baal, Moloch, Adôn, Schaddaj (?) erhellt, werden sie vorzüglich als die Erhabenen, Mächtigen, Herrscher aufgefasst. Diese Namen sind mehr nomina appellativa als propria, deuten mehr die Art als das Individuum an. Stehen sie als Eigennamen, so tritt regelmässig eine nähere Bezeichnung hinzu: der Baal dieses oder jenes Ortes, der König des Volkes oder der Stadt. Jeder Stamm, auch jede Stämmegruppe steht dabei für sich. Im Grunde hat der Gott eines Stammes nur für die Glieder desselben religiöse Bedeutung.

Dass derselbe von den Vätern Israels unter dem Namen El schaddaj verehrt wurde, lässt sich nur aus PC belegen. In der Bildung dieses Namens spielen augenscheinlich theoretische, namentlich ethnologische Erwägungen mit. Doch muss es einen alten Gottesnamen Šaddaj gegeben haben, für welchen aus dem Assyrischen[1] die Bedeutung der Hohe wahrscheinlich gemacht werden kann. Der Vorstellung des PC kann also eine richtige, wenn auch theoretisch verwerthete, geschichtliche Erinnerung zu Grunde liegen. Ausserdem scheinen auch die Stammesnamen Aser und Gad ursprünglich Götternamen gewesen zu sein Gen 30 13 11, vgl. Jes 65 11.

[1] Vgl. FRIEDRICH DELITZSCH, Prolegomena eines neuen hebr.-aram. Wörterbuchs zum A. T., S. 96.

Doch giebt es noch eine andere Seite. Mag auch, wie SCHULTZ sagt, der Herr des Stammes bedeutsamer erscheinen als der Erreger bestimmter Naturerscheinungen, die Götter sind dort nicht nur Schutzherren ihres Stammes, sondern auch vielfach Naturgötter. Jedenfalls geht M. MÜLLER zu weit, wenn er den Gegensatz zwischen Semiten und Indo-Germanen so zuspitzt, dass erstere Gott in der Geschichte, letztere Gott in der Natur erkannten. Auch Naturwirkungen stehen bei den semitischen Göttern oft sehr im Vordergrund. Die Differenzirung der Gottheit in männliches und weibliches Princip ist damit eng verbunden. Zu den Offenbarungen dieser Naturseite tritt der Jahvismus in stärksten Gegensatz. Doch beweisen die ausdrücklich dagegen gerichteten Gesetze, dass noch in späterer Zeit in Israel derartige Neigungen nicht unbekannt waren.

Dieser Auffassung Gottes als des Stammesherrn entspricht das Gefühl tiefster Ehrfurcht, welche ihm von Seiten seiner Diener zukommt. Lässt auch BAUDISSIN's Behauptung, die semitischen Götter seien immer nur himmlische, nie tellurische Wesen, sich nicht durchführen: richtig ist doch, dass die Religion hier einen grossen Abstand zwischen Gott und Mensch voraussetzt. Gott ist, wenn auch mehr im physischen als im ethischen Sinne der Heilige. Der Mensch ist sein Knecht; Unterwerfung, Furcht, Resignation sind die Grundzüge der Frömmigkeit. Im Islam schneidet der Satz: „Allah ist Allah" alle Fragen, alle Verwunderung, alle Anstrengung ab. Auch im A. T. findet sich Aehnliches. Eines der Hauptthemen der prophetischen Predigt ist: der Mensch soll erniedrigt werden, Jahve allein ist erhaben. Der Mutterboden für diese Stimmung ist gegeben in der durch Umgebung und Lebensweise begünstigten religiösen Richtung dieser Stämme. Auch die Thatsache, dass der Semitismus die eigentliche Heimath des Prophetismus in seinen vielfachen Erscheinungen, vom religiösen Wahnsinn an bis zum gotterleuchteten Reden ist, steht damit im Einklang. Es ist die unwiderstehliche Macht Gottes, welche den Menschen ganz überwältigt.

§ 47. Sitte und Cultus in vormosaischer Zeit.

Von Sitte und Cultus in der vormosaischen Zeit geben uns die Erzählungen der Genesis ein, wenn auch nicht im stricten Sinne historisches, so doch naturgetreues Bild.

Die Sitte hatte selbstverständlich einen religiösen Charakter. Was in diesem oder jenem Stamme Sitte war, galt als Wille der Gottheit; was damit in Widerspruch stand, als Beleidigung der-

selben. Demnach liegt in dem „so thut man nicht", wie in dem Epitheton „Thorheit" der höchste Tadel; vgl. Gen 34 7.

Mit der Sitte geht der Cultus Hand in Hand. Ein Unterschied zwischen dem Gebiet des socialen und religiösen Lebens wird nicht gemacht. Auch die Naturseite der Religion kam in dem Cultus zum Ausdruck, und zwar um so mehr, je mehr das nomadische Leben in das Culturleben überging. In der elohistischen Erzählung Jos 24 2 ff wird gesagt, dass die Väter Israels jenseits des Euphrat „anderen Göttern dienten", dass aber ihr Gott sie aus dem Dienste derselben ausgeführt habe. Es ist schwer zu entscheiden, inwiefern hier geschichtliche Erinnerung, Ueberlieferung oder Theorie redet. Jedenfalls spricht sich hier das Bewusstsein eines principiellen Gegensatzes zwischen den Vätern Israels und den grossen orientalischen Culturstaaten aus. Dabei verdient die Thatsache Beachtung, dass nach v. 14 f diesen „anderen Göttern" auch noch zur Zeit der Einwanderung in Kanaan von Israel gedient wurde.

Dieser Gegensatz musste sich namentlich im Cultus bemerkbar machen. Mit dem Taumel einer immer mehr in das Naturleben aufgehenden Religion steht die auch später noch als Ideal betrachtete Einfachheit der nomadischen Frömmigkeit im stärksten Widerspruch.

Eigentliche Bilder finden wir hier ebensowenig als einen wirklichen Priesterstand. Als Symbole der Gottheit galten heilige Steine und Bäume, Masseba's und Aschera's, welche letztere Baumstümpfe sind und als Surrogate für den lebendigen Baum dienen. Auch das Stierbild und die Teraphim rühren wahrscheinlich aus vormosaischer Zeit her. Die ältere Meinung, dass ersteres ägyptischen Ursprungs, Nachahmung des Apis in Memphis oder des Mnevis in Heliopolis sei, ist jedenfalls irrig. Ex 32 4 ist hier entscheidend. Mit Recht bemerkt Dillmann[1], dass auch Jerobeam nicht einen ganz fremden Cultus aus Aegypten eingeführt, sondern nur einen längst verbreiteten öffentlich sanctionirt haben kann. Dass Israel ihn von den Kanaanitern übernommen habe, ist möglich, lässt sich aber angesichts von Ex 32 nicht recht wahrscheinlich machen. Dass das Stierbild ursprünglich als bildliche Darstellung der Gottheit gemeint war, lässt sich bezweifeln; vielmehr veranschaulichte man sich darin die göttliche Macht. Fraglich ist jedoch, ob auch die göttliche Weisheit in dem Schlangenbilde II Reg 18 4 eine symbolische Darstellung gefunden hat. Dagegen scheinen die

---

[1] Handb. der ATl. Theol. S. 99.

Teraphim ziemlich locker mit der eigentlichen Religion verbundene Hausgötter in Menschengestalt gewesen zu sein Gen 31$_{19\ 30}$. Auch Gen 35$_{2\ 4}$ kann neben den Amuletten schwerlich etwas Anderes gemeint sein. Beide werden hier vom Verfasser als 'elohe-hannekar von dem Gebiete des im Jahvismus Erlaubten ausgeschlossen. Doch finden wir einen Teraphim auch noch in Davids Haus I Sam 19$_{13}$, vgl. Jdc 17$_5$ Hos 3$_4$. Ueber die Frage, ob das Wort wirklich eine Pluralform ist und woher diese stammt, lassen sich nur Vermuthungen aufstellen. Auch die andere, ob in dem Teraphim vielleicht Reste eines alten Ahnencultus vorliegen, hat noch keine endgültige Entscheidung gefunden.

Mit dem Teraphim wird öfters der *Ephod* zusammengestellt. Doch kommt derselbe auch mehrmals allein vor. Sonderbar ist, dass dies Wort, wenn auch nur in der Verbindung 'ephod-bad, zugleich den Priesterrock bezeichnet. Zufällig ist das gewiss nicht. Das Wort bedeutet Ueberzug. Die Vermuthung, dass ein mit Gold oder anderem Metall überzogenes Bild gemeint sei, hat viel für sich. Für die Bedeutung in alter Zeit fällt der Gebrauch in PC, wo es mit Urim und Thummim einen der wichtigsten Theile des hohepriesterlichen Gewandes bildet, nicht ins Gewicht. Doch kommt in seiner Zusammenstellung mit diesen Dingen ein historisch richtiger Gedanke zum Ausdruck. Auch die frühere Zeit kennt den Ephod als Orakelmittel zur Befragung der Gottheit; s. I Sam 14$_{18}$ (emendirt) 23$_9$ 30$_7$. Statt dessen werden I Sam 14$_{41}$ im verbesserten Text *Urim und Thummim*, I Sam 28$_6$ allein *Urim* genannt. Ueber die Art der Befragung, die Bedeutung der Worte Urim und Thummim und den möglichen Zusammenhang derselben mit dem Ephod fehlt uns jeder Bericht; dessgleichen über ihre Gestalt und Herkunft. Dass der Ephod ein wirkliches Gottesbild war, ist nicht, dass er, wenn auch in Genesis nicht genannt, aus vormosaischer Zeit stammt, dagegen wohl wahrscheinlich. Mit dem Teraphim scheint er auf eine Linie gestellt werden zu müssen.

Von einer eigentlichen *priesterlichen Vermittlung* ist in diesen alten Zeiten nirgendwo die Rede. Dieselbe ist erst am Platz, wo in die Religion das Mysterium eindringt. Mit dem Wesen der Stammesreligion steht sie in Widerspruch. Wie die Gottheit Stammesgott ist, so werden auch die priesterlichen Functionen vom Stammes-, oder gegebenen Falls vom Familienhaupte ausgeübt. Dieser ist Oberster des Volkes und Priester in einer Person Gen 14$_{18}$; die Opfer werden von ihm dargebracht Gen 12$_7$ 13$_7$ u. ö. Auch in späterer Zeit begegnen uns vielfach die Spuren

dieses ursprünglichen Zustandes; vom Hausvater und Stammeshaupte ging dieses Recht auf den König über. Dass die Ausübung dieser Functionen öfters anderen Personen, Söhnen u. a. übertragen wurde Jdc 17 5 12 I Sam 7 1 II Sam 8 18b, begründet keinen erheblichen Unterschied. Auch dann war der Priester ein königlicher Beamter, der vom Könige angestellt, von ihm nach Willkür auch wieder abgesetzt werden konnte I Reg 2 26. Doch wird in der alten Zeit eine solche Uebertragung zu den Seltenheiten gehört haben.

Der Mittelpunkt des Cultus war das *Opfer*. Dass dasselbe ursprünglich den Charakter eines mit dem Stammesgott gemeinschaftlich gehaltenen Mahles trug, unterliegt wohl keinem Zweifel. Somit tritt der Gedanke, wenn auch nicht der Bundesschliessung, so doch der Bundeserneuerung dabei in den Vordergrund. Das Gefühl der Zusammengehörigkeit findet darin seinen Ausdruck. Von einem jährlichen *Familienopfer* ist I Sam 20 6 die Rede; wahrscheinlich wurden auch schon in früherer Zeit dergleichen Familienopfer dargebracht.

Dass die Opfer für verschiedene Zwecke scharf unterschieden wurden, erhellt ebensowenig, wie dass die Gültigkeit derselben an bestimmten Ceremonien hing. Von letzteren kennen wir nur die Verpflichtung, das Blut des Opferthieres wegfliessen zu lassen. In PC wird das Blutverbot zu den Noachitischen Geboten gezählt Gen 9 4. Wahrscheinlich liegt dabei der geschichtlich richtige Gedanke zu Grunde, dass ein solches Verbot zu den Charakterzügen der alten Frömmigkeit gehörte. Von grosser Bedeutung ist in Bezug auf diesen Punkt der Bericht I Sam 14 33—35.

Uebrigens war auch hier grosse Einfachheit das am meisten hervortretende Kennzeichen. Nicht selten war der Altar ein zufällig sich vorfindender Stein. Dass derselbe als die Wohnung der Gottheit gedacht wurde[1], zeigt sich an keiner Stelle. Auch im Jahvismus blieb die Abneigung gegen Altäre von behauenen Steinen längere Zeit fortbestehen.

Cultusorte waren namentlich Berge oder andere Höhen. Sie wurden heilig gehalten und als der Sitz der Gottheit gedacht. Wo sie mangelten, wurden sie in den Bamoth — später lediglich = Cultusstätte — künstlich nachgemacht. Dass auf den aus irgend welchem Grunde am häufigsten besuchten Höhen allmählich feste Heiligthümer entstanden, war natürlich. Sie wurden der Mittelpunkt des Stammes-

[1] Smend, ATl. Religionsgeschichte, S. 39.

lebens. Bei Verschmelzung mehrerer Stämme konnten die verschiedenen Heiligthümer in Ehren bleiben, oder aber es mussten die weniger berühmten den bevorzugteren weichen. Während des Nomadenlebens konnte natürlich an mehr als einer Stelle geopfert werden. Doch ist es nicht unwahrscheinlich, dass schon damals einem bestimmten Orte, namentlich einem Berge, besondere Heiligkeit zugeschrieben wurde. Für mehr als einen Stamm scheint das mit dem im Keniterlande gelegenen Sinai (Horeb) der Fall gewesen zu sein; vgl. Ex 3 2 12, für das spätere Israel auch I Reg 19 8.

In Betreff der Zeiten, zu welchen geopfert wurde, tasten wir ziemlich im Dunkeln. Von einem wöchentlichen Ruhetage ist nirgends die Rede. Bei Hirtenvölkern ist derselbe auch weniger wahrscheinlich als bei ackerbautreibenden Völkern. Auch die Feier des Neumonds wird in Genesis nicht erwähnt. Da dieselbe aber, obgleich mit dem Jahvismus in keiner directen Verbindung stehend, in Davids Zeit als etwas sehr Gewöhnliches genannt wird I Sam 20 5, liegt die Vermuthung nahe, dass sie eine von Alters her bestehende Gewohnheit ist. Die Bedeutung derselben für das Hirtenleben liegt auf der Hand. Eine bestimmte religiöse Feierlichkeit scheint auch die Schafschur gewesen zu sein[1]. Wahrscheinlich war sie eine der Wurzeln des späteren, mit dem Auszug in so enge Verbindung gebrachten Passahfestes. Wie das Mazzothfest mit dem Ackerbauleben, so steht das eigentliche Passahfest mit dem Hirtenleben im engsten Zusammenhang. Jedenfalls dürfen wir annehmen, dass in dem Ex 3 genannten Feste eine alte Sitte wieder zur Geltung kam. Unter der ägyptischen Unterdrückung abgekommen, war dasselbe ein erwünschter Ausgangspunkt für den Versuch, in den gesunkenen Stämmen neues Leben zu wecken. Dass nach der elohistischen Ueberlieferung der Kampf da ausbrach, ist gar nicht unglaubwürdig.

Als letzter Punkt kommt die Beschneidung in Betracht. Dass dieselbe aus der vormosaischen Zeit herrührt, ist wahrscheinlich, kann jedoch lediglich aus PC belegt werden[2]. Die hier sich findende sacramentale Werthschätzung derselben als Bundeszeichen ist allerdings gewiss späteren, wahrscheinlich exilischen Ursprungs. Doch wird damit dem hohen Alter dieser Ceremonie auch bei Israel kein Abbruch gethan. Ob Ex 4 24—26 auf ägyptischen Ursprung der Beschneidung weist, ist fraglich. Die Erzählung ist in jeder

[1] Gen 31 19; vgl. I Sam 25 4 II Sam 13 23 24. Auch Ex 3 18 5 1 3 8 21—24 sind hier nicht ohne Bedeutung.

[2] Gen 17 und 34. Ueber die Analyse von Gen 34 s. Kuenen, Theol. Tijdschr. XIV, S. 257 ff.

Hinsicht zu kurz gefasst, um viel daraus schliessen zu können. Auch mit Jos 5 1—9 ist das der Fall[1]: das Fortwälzen der Schmach Aegyptens lässt mehr als eine Deutung zu. Dagegen wird im Jahvismus die Beschneidung überall vorausgesetzt. Dass sie kein specielles Eigenthum Israels bildet, ist bekannt. Auch bei den stammverwandten Völkern sowie bei den Aegyptern, obgleich da wenigstens in späteren Zeiten nur für die Priester, war sie einheimisch; vgl. Jer 9 24 f (verderbt). Von den Völkern, mit welchen Israel in Berührung kam, werden nur die Philister als Unbeschnittene bezeichnet II Sam 1 20 u. ö. Sie waren desshalb ein Gegenstand der Verachtung. Dass die Beschneidung ursprünglich als Weihe des Zeugungsgliedes gemeint ist, lässt sich kaum bezweifeln. Mit dem Haaropfer oder mit bestimmten Körperverstümmelungen im Dienste der Gottheit braucht sie desswegen doch nicht auf eine Linie gestellt zu werden. Vielmehr muss sie als Einführung in das Alter der Mannbarkeit und als Weihe für die Heirath betrachtet werden (Rob. Smith). Ihre höhere Bedeutung für Israel bekam sie erst später.

§ 48. Jahve als Erlöser und Kriegsgott.

Inwiefern der Glaube an den Gott der Väter für Israel in Aegypten noch wirklich eine Macht war, lässt sich nicht bestimmen. Jedenfalls müssen Erinnerungen dagewesen sein, welche, wenn auch noch so verkümmert, durch das Wort des Moses zu neuem Leben gebracht werden konnten. Bei aller äusserlichen Gleichheit mit den stammverwandten Völkern bilden diese die Eigenart und den unverkennbaren Vorzug Israels, und befähigten es in besonderem Maasse zu der Annahme eines höheren Gottesglaubens.

Hier begegnen wir der Person und der Arbeit des Moses, des Mannes, der in jeder Hinsicht eine grundlegende Bedeutung für die Religion Israels hat. In wenigen Worten zusammengefasst, liegt seine Bedeutung darin, dass er im persönlichen Verkehr mit Gott einen Athemzug göttlichen und daher schöpferischen Lebens durch das halb erstorbene, unter dem ägyptischen Drucke dahin schwindende Volk wehen liess. Das Schlagwort dafür war der Name Jahve. Ob dieser, wie oben gesagt, nach seiner ursprünglichen Form von den Kenitern herrührt, ist, wenn auch nicht vom historischen, so doch vom religiösen Gesichtspunkt aus ziemlich gleichgültig. Die Hauptsache ist, dass dieser Name der Ausgangs- und Anhaltspunkt für eine grossartige religiöse Bewegung wurde, aus welcher das israelitische

[1] v. 3—7 und in v. 2 die Worte šub und šenith sind eine redactionelle Naht. Ueber den Hügel der Vorhäute siehe Stade, Z.ATl.W. 1886, S. 132 ff.

Volk neugeboren und in sieghafter Thatkraft hervortrat. Dabei handelte es sich vor allem um die Macht des persönlichen Glaubens. Was Moses trieb, war die Gewissheit, den lebendigen Gott hinter sich zu haben, und in dieser Gewissheit riss er das Volk mit. Der Kampf wurde so ein Kampf zwischen dem Gott des Moses und den Göttern Aegyptens Ex 12 12 Num 23 4, und die Selbstbehauptung Israels, wozu es Moses zum Theil wider dessen Willen drängte, ist im vollsten Sinne eine Religionsthat.

Man versteht die Bedeutung, welche die Erlösung aus Aegypten für die Religion Israels hat, nicht, wenn man sie nicht unter diesem Gesichtspunkt betrachtet. Nicht das israelitische Volk wählt sich den Kenitergott Jahu zu seinem Gott; sondern der sich neu aufschwingende Glaube an den Gott der Väter, der sich Moses unter dem Namen Jahve als lebendiger Gott bezeugt hat, wird die Triebkraft zur wirklichen Volksbildung. Die als membra disjecta dahingeworfenen Elemente werden durch denselben zur Volkseinheit gebracht. Der unter der socialen Noth dahinsterbende Muth lebt wieder auf. Man kommt wieder zur Selbstbehauptung und That. Und als nun ohne menschliches Zuthun auch die Natur sich den Interessen Israels dienstbar zu machen scheint, bedeutsame Ereignisse sich zu seinen Gunsten kehren und endlich die Wellen des rothen Meeres einen unübersteiglichen Schlagbaum zwischen Israel und Aegypten bilden, unterliegt es für das Bewusstsein Israels keinem Zweifel, dass der unter einem neuen Namen von Moses gepredigte Gott der Väter sich seiner wieder angenommen und es zu einem, d. h. zu seinem Volke gemacht hat. Er ist der Mächtige und Hocherhabene; Rosse und Reiter hat er ins Meer gestürzt Ex 15 21.

Dieser Anfang hat der ganzen Religion Israels einen eigenartigen Stempel aufgedrückt. Nicht nur dass dieselbe, weil durch eine schöpferische Geschichtsthat Gottes ins Leben gerufen, dadurch von Anfang an mit der Volksgeschichte selbst auf's Innigste verwoben und sogar der Hauptfactor in der Entwicklung derselben geworden ist, auch ihre sehr bestimmte Eigenart, vor allem Erlösungsreligion zu sein, verdankt sie diesem Umstande.

Namentlich die Gotteserkenntnis kommt hier in Betracht. Für Israel ist Jahve vor Allem derjenige, der es aus Aegypten ausgeführt hat. Was Israel von dem gegenseitigen Verhältnisse zwischen Jahve und ihm denkt, wurzelt darin. Die Ausdrücke, in welchen es diesen Glauben ausspricht, sind in den verschiedenen Jahrhunderten verschieden. Es klafft ein Abgrund zwischen den volksthümlichen und den höheren prophetischen Ansichten, und namentlich in Bezug auf

die Schlüsse, welche man aus der gemeinschaftlichen Ueberzeugung zieht, gehen dieselben auseinander. Nichtsdestoweniger bleibt der Ausgangspunkt derselbe und kehrt man immer zu dem Bekenntnisse der Erlösung zurück. Diese ist für Israel nicht nur der Anhalt des Glaubens und der Grund des Vertrauens, sondern auch die Bürgschaft für künftiges Heil.

In der ersten Periode tritt dabei namentlich der Glaube an die Macht Jahve's hervor. Während die allgemein religiösen Anschauungen und Gewohnheiten nur wenig von dem neu angenommenen Jahveglauben berührt wurden, zeigt sich hier der Punkt, von wo aus derselbe als ein lebendiges, wirksames Princip das Volk in immer neue Bahnen fortschreiten liess.

Für's Erste war Selbstbehauptung die dringendste Forderung. Israel musste die neugeschenkte Freiheit bewähren, sich als Volk organisiren, feste Wohnsitze suchen. Dass man dabei von Anfang an auf Kanaan abzielte und nur wider Willen mehr als ein Menschenalter in der Wüste verblieb, hat nichts Unwahrscheinliches und darf jedenfalls nicht ohne Weiteres als ungeschichtlich abgelehnt werden (Wellhausen).

In jeder Hinsicht sah man sich dabei auf Jahve hingewiesen Hatte dieser das Volk zur Freiheit geführt, so war er es auch, der das Einheitsband desselben bildete und in dessen Namen eine vorläufige Organisation versucht werden musste. Ob dieselbe am Sinai oder, wie Wellhausen meint, zu Kades zu Stande kam, können wir dahin gestellt sein lassen. Hauptsache ist, dass sie in jeder Hinsicht dem Namen Jahve untergeordnet wurde. Der Grund zu der einzigartigen Institution der Thora, welche erst nach Jahrhunderten in dem vollendeten Pentateuch, wenn auch dann nur vorläufig, zum Abschluss kam, war damit gelegt. Von Moses begründet, hat dieselbe bis zum Ende mit Recht seinen Namen geführt.

Doch hatte etwas Anderes noch mehr actuelle Bedeutung. Als die Noth drängte, war Jahve der Helfer gewesen; namentlich in Zeiten der Noth fühlte man immer auf's Neue, dass man seiner bedurfte. Bis auf die Tage Davids ist die Existenz Israels fortwährend in Frage gestellt gewesen, und mussten die verschiedenen Stämme bald hier, bald dort, vereinzelt oder zusammen immer wieder mit den Waffen in der Hand sie sich erkämpfen. Der Inhalt der Frömmigkeit wurde dadurch mit bestimmt. Mehr als sonst etwas war Jahve für das Israel dieser Periode der Gott des Krieges, freilich nicht nach polytheistischer Auffassung, als hätte es neben ihm noch Götter des Friedens oder anderer Lebensgebiete gegeben

— gerade die sich durch eine starke Concentration des religiösen Bewusstseins kennzeichnende israelitische Frömmigkeit liess das nicht zu — sondern so, dass die Gegenwart Gottes nirgendwo so reell und so nahe empfunden wurde, als eben in der Drangsal des Krieges und dem Taumel der Schlachtfelder. Für die Befestigung des Jahvismus sind diese Kriege, in welchen oft die ganze Existenz des Volkes auf dem Spiele stand — namentlich in den Philisterkriegen war das der Fall —, ungemein wichtig gewesen. Je mehr Israel sich in denselben auf sich selbst zurückziehen musste, um so mehr wurde es auch seines Gottes wieder gewiss. In diesen Kämpfen bewährte Jahve sich als der Lebendige, der seinem Volk einmal geholfen hatte und der ihm immer wieder helfen wollte. Wie er Moses gerufen hatte, so erweckte er kräftige Männer, die, von seinem Geiste getrieben, sich an die Spitze des Volkes oder eines Theiles desselben stellten. Religiöse und nationale Begeisterung fielen zusammen. Die Kriege waren Kriege Jahve's Ex 17 16 Num 21 14 I Sam 18 17 25 28, er selbst der Gott der Schlachtreihen Israels I Sam 17 45, die darum auch seine Schlachtreihen genannt werden v. 26 36, der Heerführer, dem die Stämme zu Hülfe kamen unter den Helden Jdc 5 23, zu dessen Ehre der Kriegsruf „für Jahve und für Gideon" Jdc 7 18 erschallte und dem man bei Feststellung der Kriegspläne die Entscheidung überliess Jdc 1 1 I Sam 14 37 23 9f u. ö. Namentlich das Lied Debora's, das ziemlich allgemein als eines der ältesten uns erhaltenen Schriftstücke betrachtet wird[1], giebt dieser Stimmung einen classischen Ausdruck. Von seinem Wohnsitze im Süden fährt Jahve her, sich an die Spitze der verbündeten Stämme zu stellen. Wie in Aegypten, so stehen auch in Kanaan die Naturkräfte ihm zu Diensten und er gebraucht dieselben im Interesse seines Volkes; vom Himmel aus streiten die Sterne und als endlich die Wasser des Kischon die Leichen seiner und Israels Feinde fortwälzen, lautet der Siegessang: „so müssen zu Grunde gehen alle deine Feinde, Jahve; aber die ihn lieb haben, sind wie der Aufgang der Sonne in ihrer Pracht" v. 31.

Wie bedeutsam diese Seite der Gotteserkenntniss für die Religion Israels ist, erhellt aus der Thatsache, dass dieselbe sich, nach der wahrscheinlichsten Deutung, in dem Namen J̧ahve Ṣebaoth festgesetzt hat. In der Bibel und namentlich in den prophetischen Schriften wird dieser Name augenscheinlich sehr oft als technischer

---

[1] Nur H. Winckler, Gesch. Isr. I. S. 34, hält es für ein Erzeugniss einer sehr viel späteren Zeit, aus einem Hymnus auf Jahve voll mythologischer Anspielungen und der Verherrlichung eines Kampfes der Nordstämme zusammengesetzt.

Hoheitsname, zur Bezeichnung der unendlichen Erhabenheit des Gottes Israels, also fast als Eigenname gebraucht. Es ist dann der Name dessen, der gebietet, und also „die Heerscharen" — ganz unbestimmt — unter sich hat. Doch braucht das nicht nothwendig die ursprüngliche Bedeutung zu sein. Ueber diese gehen die Meinungen weit auseinander. In neuester Zeit hat sich die Meinung geltend gemacht, dass der Name von Amos geschaffen sei und in den älteren Erzählungen des Samuel- und Königsbuches überall auf späterer Eintragung beruhe. Er bezeichne somit den Gott, der über alle Mächte des Kosmos verfügt[1], oder bei King[2], nach welchem er seinen Ursprung dem Gegensatz zu der unter assyrisch-babylonischen Einflüssen aufgekommenen Verehrung des Sternenheeres verdankt, den Gott, der auch über diese als Götter verehrten Himmelskörper regiert. Andere denken an die in der Natur waltenden Helden des Himmels[3], oder an Engel, als die Träger der Kraft und Herrlichkeit Gottes[4], oder an beide, Engel und Sterne[5]. Doch ist mit Recht bemerkt worden[6], dass, da der Plural ṣebaoth sonst nur von menschlichen, speciell dem israelitischen Kriegsheere vorkommt, die Deutung des Wortes in demselben Sinne auch hier die nächstliegende ist[7]. Der Name deckt sich dann mit dem I Sam 17 45 damit parallel stehenden: „Gott der Schlachtreihen Israels" und ist der passende Ausdruck für die enge Verbindung, in welcher Jahve für das Bewusstsein Israels mit dem seine Kriege führenden und für ihn kämpfenden Volke stand. Dass er später einen volleren Inhalt bekam, ist bei dieser Deutung durchaus natürlich.

War Jahve für Israel vor Allem der Kriegsgott, so war sein Heiligthum die heilige Lade. Seit der deuteronomischen Zeit wurde diese namentlich als Aufbewahrungsort für die zwei steinernen Gesetzestafeln betrachtet und mit dem Namen Bundeslade bezeichnet. In PC wird diese Vorstellung weiter ausgebildet. Die Lade mit zwei goldenen Cherubim und einem Sühndeckel, auf welchen der Hohepriester am grossen Versöhnungstag das Entsündigungsblut sprengte, steht hiernach im Allerheiligsten und ist somit der Berührung und sogar den Blicken der Menschen entzogen. Sie trägt den Namen: „Zeugniss- oder Gesetzeslade" und was vor Jahve gebracht werden

---

[1] Wellhausen, Smend. [2] Hebr. Words and synonyms I.
[3] H. Schultz.
[4] Borchert in Theol. Stud. u. Krit. 1896, 4, S. 619—642.
[5] Kuenen, Kosters. [6] Schrader.
[7] Siehe meine Beiträge in Theol. Studiën 1889; Kautzsch, Dillmann u. a., auch Stade S. 437.

soll, wird vor diesem „Zeugnisse“ niedergestellt. Von der ursprünglichen Bedeutung der Lade sind wir hier weit entfernt. Nach dieser war sie das Kriegs- und Lagerheiligthum und somit eine tragbare Wohnung Jahve's, nach der Erzählung von Ex 33 der Ersatz dafür, dass der auf Sinai wohnende Gott nicht selbst mit seinem Volke nach Kanaan zog. In dieser Eigenschaft ging sie mit in den Krieg und veranschaulichte da wie überall die Gegenwart Gottes; vgl. I Sam 4 3 ff II Sam 11 11 15 24 f. Bezeichnend für diese Auffassung sind namentlich die sog. Signalworte Num 10 35 f. Sobald die Lade in Bewegung gesetzt wurde, hiess es: „Mache dich auf, Jahve, damit deine Feinde zerstieben und deine Widersacher vor dir fliehen“; und wenn sie den Lagerplatz erreichte: „Kehre wieder, Jahve, zu den zehntausend mal Tausenden Israels.“ Doch soll nach Stade die Vorstellung der Lade als Gesetzesbehälter einen Anhaltspunkt in der Geschichte gehabt haben. Diesen sucht er darin, dass sich wirklich Steine in der Lade befunden hätten und zwar Meteorsteine, die als Behausung des Gottes angesehen wurden. Damit wäre der Beweis geliefert, 1. dass nach dem Glauben des alten Israel in Steinen Gottheiten wohnten, und 2. dass auch hier Verschmelzung des Sinai-Gottes mit älteren Vorstellungen vorliegt. Doch erhellt aus den alttestamentlichen Erzählungen darüber nichts, während die Berufung auf das, was wir in dieser Hinsicht bei anderen Völkern finden, wo dergleichen heilige Laden Götterbilder oder Fetische enthalten, die Eigenthümlichkeit des principiell bildlosen Jahvismus verkennt. Dagegen ist es durchaus wahrscheinlich, dass man im Allgemeinen die Lade als reelles Symbol, d. h. als das Numen praesens in sich schliessend (Smend), betrachtete und also in ihr den gegenwärtigen Gott selbst zu besitzen glaubte. Eine Art fetischistischer Verehrung war die natürliche Folge hiervon. Doch braucht das nicht der Gedanke des Moses gewesen zu sein. Jedenfalls aber geht es zu weit, zu sagen, die Lade sei nicht Attribut oder Geräth der Gottheit, sondern diese selbst gewesen (H. Winckler). Im Anschluss an seine obenerwähnte Meinung über die auf diplomatischem Wege von David durchgeführte Ausbildung des Jahvismus will freilich Winckler von einer Lade Jahve's nichts wissen. Es könne nur eine Lade Gottes dagewesen sein, welche als altes Ueberbleibsel eines ganz anderen Cultes zu betrachten wäre und von Davids Gelehrten nicht ohne Mühe auf künstliche Weise zu einem Heiligthume Jahve's umgedeutet worden sei. Der Vorschlag, Aaron, den Bruder Moses, als eine Abstraction der Lade (hebr. ʾarōn) anzusehen, darf wohl in das Gebiet der etymologischen Spielereien verwiesen werden.

Mit der Anschauung der Lade als Kriegs- und Lagerheiligthum steht in Einklang, dass wir nach der Ueberbringung derselben in den Tempel Salomo's nicht das Geringste mehr von ihr vernehmen. Ob Jer 3 16, die einzige Stelle, wo wir sie bei den Propheten erwähnt finden, dem Jeremia abzusprechen sei, bleibt dahingestellt. Die künftige Entbehrlichkeit der Lade wird hier jedenfalls offen ausgesprochen.

§ 49. Jahve als König und Besitzer des Landes.

In der ersten Periode war es für die Religion Israels die Hauptsache, dass Jahve sich als derjenige bewähre, der im Stande sei, seinem Volke bleibend eine selbständige und kräftige Existenz zu sichern. Es handelte sich dabei nicht nur um die Selbstbehauptung des Volks, sondern zugleich um die Jahve's selbst.

Mit der Eroberung von Jebus war die hier gestellte Aufgabe siegreich gelöst. Die Burg Davids wurde der Mittelpunkt der politischen, und als David die heilige Lade nach Zion hinaufgeführt hatte, auch der religiösen Hegemonie Israels. Jahve hatte seine Ueberlegenheit nicht nur über die ägyptischen, sondern auch über die kanaanitischen Götter in unverkennbarer Weise gezeigt. Die milḥamoth Jahve hatten mit einem vollständigen Siege geendet. Für das Bewusstsein Israels hatte Jahve seinen Wohnsitz vom Sinai nach Zion verlegt. Kanaan war von jetzt an sein, und somit heiliges Land, die naḥalath Jahve. Für die Religion Israels giebt es nach der Erlösung aus Aegypten schwerlich ein Ereigniss von gleicher Wichtigkeit. Die Erlösung kam erst durch sie zum völligen Abschluss.

In dem, in seiner jetzigen Psalmform vielleicht nachexilischen Passahliede Ex 15 1—18, findet dies alles seinen erhabenen Ausdruck. Die Erlösung aus Aegypten[1] bis zur Ansiedlung in Jahve's heiliger Wohnstätte wird da als einheitlicher Moment, als die grossartige Offenbarung der Macht und Erhabenheit Jahve's besungen.

Doch giebt es drei Factoren, welche im Voraus nach verschiedenen Seiten dazu mitgewirkt haben, diesem Ereignisse seine grosse Wichtigkeit beizulegen. Es sind das Emporkommen von Propheten, die Stiftung des Königthums und der allmähliche Uebergang vom nomadischen zum ackerbautreibenden Leben.

---

[1] In der Z. f. ATl. W. 1896 II, S. 330f macht G. Steindorff auf eine neulich gefundene Inschrift Merneptah's aufmerksam, worin der Name Israel vorkommt. Er folgert daraus, dass die Israeliten bereits am Ende des 13. Jahrh. v. Chr. in Palästina eingerückt und mit den Aegyptern in feindliche Berührung gekommen seien.

Betrachten wir den zweiten Punkt für sich, so liegt die Bedeutung der Zeit Samuels namentlich in einem gewiss nicht ohne sein Zuthun entstandenen, nicht wie früher ausschliesslich von socialen und politischen Motiven beherrschten, religiösen Aufschwung. Die hervorragendste Erscheinung darin ist der Nabi, der nun zum ersten Mal als eine wirkliche Macht in Israel auftritt. Wie aus dem hebräisch nicht zu deutenden Namen erhellt, wahrscheinlich kanaanitischen Ursprungs (Wellhausen, Smend), ist er, wie bekannt, einer der wirksamsten Factoren für die geistige Ausbildung des Jahvismus geworden, der, wenn auch nicht einzige, so doch vorzüglichste Kanal für die Wirkung des Geistes Gottes in Israel. In späterer Zeit wurde der alt-israelitische ro'eh oder ḥozeh mit dem nabi' zusammengeworfen, I Sam 9 9, und wurden beide Bezeichnungen ohne wesentlichen Unterschied für dieselben Personen gebraucht. Beide wurden mit dem Namen Gottesmann bezeichnet.

Doch darf der Nabi nicht von Hause aus mit Propheten wie Jesaja, Amos, Jeremia u. dgl. in eine Linie gestellt werden. Namentlich die entschiedene Opposition, in welche diese Individualpropheten sich der grossen Prophetenmasse gegenüber stellten, legt ein beredtes Zeugniss dafür ab; vgl. Am 7 14 Jes 29 10 Jer 23 9ff Ez 13 u. ö. Im Gegensatz zu denjenigen, bei welchen die eigene gotterleuchtete Individualität in den Vordergrund tritt, wurden die anderen mit dem Namen Prophetensöhne, d. h. Glieder einer Prophetenzunft belegt. Sie bildeten einen eigenen, sich aus freiwilligen Mitgliedern recrutirenden Stand, wohnten in verschiedenen Genossenschaften zusammen, und waren an ihrem äusseren Aufzug, härenem Gewand, Studium der Musik, Empfänglichkeit für Ekstase, enthusiastischem Wesen u. dgl. erkennbar. Zudem bildeten sie den natürlichen Boden zur Aufnahme und Fortpflanzung jeder etwaigen religiösen Bewegung, unter deren Einfluss sie kamen, und lieferten dem im Jahvismus wirkenden Gottesgeiste die geeigneten Instrumente für die einzigartige Erscheinung, welche wir in den grossen Gestalten des israelitischen Prophetismus hervortreten sehen. Dass sie, nachdem sie in der Zeit Samuels in den Dienst des Jahvismus getreten waren, schon damals viel zu dem Siege desselben beigetragen haben, dürfen wir ohne Weiteres annehmen.

Während der Jahvismus in dem Nabithum ein neues Terrain für die freie Offenbarung des Geistes gewann, trat dieselbe in anderer Hinsicht hinter das feste Institut zurück. Bis jetzt war die socialpolitische und namentlich die kriegerische Leitung des Volkes oder der verschiedenen Theile desselben ohne rechtliche Ordnung in den

Händen beliebiger, vom Geiste Jahve's getriebener Leiter und Anführer gewesen. Aeussere Einheit und politische Organisation fehlten. Wo die Noth drängte, kämpfte man mit ungleichem Erfolg, liess sich auch mehr oder weniger zu momentanem Gemeinschaftssinn treiben; jede derartige Verbindung fiel aber, sobald die Noth gewichen war, wieder auseinander, und jeder Theil verfolgte wieder seine eigenen Localinteressen. Ein Versuch Abimelech's, unter den Auspicien des Baal-Berith einen kanaanitisch-israelitischen Städtebund unter seiner königlichen Herrschaft zu gründen, schlug fehl. Von einem eigenen kräftigen Volksthum war man weit entfernt.

In diese Zustände brachte die Errichtung eines von Haus aus israelitischen Königthums einen völligen Umschwung. Durch die ammonitische und philistäische Noth ins Leben gerufen, schuf es, schon unter Saul, noch vielmehr aber unter der Alleinherrschaft Davids, als die für kurze Zeit eingetretene Zweitheilung nach dem Tode Isboseths wieder der Einheit Platz gemacht hatte, eine staatliche Organisation, welche Israel auch in dieser Hinsicht den anderen kanaanitischen Völkern ebenbürtig machte.

Im A. T. wird von zwiefachem Standpunkt aus missbilligend über das israelitische Königthum geredet. Die Parabel Jothams Jdc 9 8 ff nennt als die Schattenseite desselben, dass es Abenteurern und Leuten ohne Verdienst den Weg zum eigenen Emporkommen bahne, während tüchtige Leute sich der mit demselben verbundenen Last entzögen. Mit religiösen Anschauungen hat diese Betrachtungsweise nichts zu thun. Daneben giebt es eine andere, welche das Königthum als directen Abfall von Jahve ansieht. Wenn auch ohne wirklichen historischen Grund, so hat diese Anschauung doch erfahrungsmässig ein gewisses Recht. Man kann SMEND darin zustimmen, dass Saul seine Laufbahn wie ein „Richter“ begann, dass somit zwischen dem Heldenthum und dem ältesten Königthum die engste Verbindung bestand und das eine die Vorstufe des anderen war, und so das Königthum nicht dem Uebermuth und der Gottlosigkeit des Volks enstammte, Israel vielmehr sich ihm nur aus Noth fügte. Sobald aber das Königthum als ein ständiges, regelmässig vom Vater auf Sohn übergehendes Amt seinen Platz in der staatlichen Organisation Israels eingenommen hatte, musste die weniger regelrechte Abhängigkeit desselben von dem freiwaltenden, sich seine Organe nach Belieben wählenden Geiste Gottes auf jeden Nachdenkenden Eindruck machen. Die momentane Inspiration, welche früher die Führung Israels gekennzeichnet hatte, war in den Hintergrund getreten; die persönliche Begeisterung, welche beliebige Männer

ohne irgend welches amtliches Recht zu Rettern Israels gemacht hat, war dem Amte gewichen. Und jemehr nun dieses zum Schaden des Volks für persönliche oder dynastische Zwecke gebraucht wurde, um so schmerzlicher mussten Viele den Verlust dieser absoluten Abhängigkeit vom Rufe Jahve's empfinden. Das Regiment war, so schien es, aus den Händen Jahve's in die eines oft unwürdigen Königs gekommen; vgl. Hosea, I Sam 8 und die dazu gehörigen Capitel.

Doch lag dieser Gegensatz nicht in der ursprünglichen Absicht. Nach den älteren Erzählungen des Samuelbuches war das Königthum unter den damaligen Verhältnissen Israels sowohl in religiöser als in anderer Hinsicht eine unsägliche Wohlthat. Nicht nur die politischen, sondern auch die religiösen Verhältnisse gelangten dadurch zu einem gewissen Abschluss, und die Einigung der Stämme, das erhöhte Nationalbewusstsein und die neugeschaffenen Rechtsordnungen kamen unstreitig auch dem Jahvismus zu Gute. Dieser wurde die Religion eines Staates, und bekam in der Person des Königs einen Anwalt, wie er denselben in den früheren Zuständen nie gehabt hatte.

Dabei ist zu bemerken, dass im Gegensatz zu demjenigen Abimelech's dieses Königthum von Haus aus im Jahvismus wurzelte. Es ist das Verdienst Samuels, ihm diese Stellung angewiesen und ermöglicht zu haben. Ebenso gut wie der frühere „Richter“, sollte der König sein Amt im Namen Jahve's verwalten; nur dass, während in dem Prophetenthum die Möglichkeit eines freien Ausbruchs des Geistes ungehindert gewahrt blieb, das Regiment Jahve's für die äusseren, politischen und socialen Beziehungen im Königthum seines momentanen und abrupten Charakters entkleidet wurde und in jeder Hinsicht einen mehr stabilen, wenn auch weniger hervortretenden Charakter erhielt. Von jetzt an sollte Jahve nicht nur in Kriegszeiten und nur stossweise, sondern durchgehends auf jedem Gebiete des Volkslebens durch den König regieren. Dieser war sein Gesalbter und repräsentirte seine Herrschaft über das Volk.

Auch in der Gotteserkenntniss selbst machte sich demzufolge der Einfluss der sich durch die Errichtung des Königthums im Volksleben vollziehenden Aenderung bemerkbar. Während früher vor Allem der Kriegsgott im Vordergrunde stand, tritt dafür von jetzt an der Gott-König ein, der auch in Friedenszeiten sein Recht auf das Volk geltend macht, und der einen ständigen Verwalter und Stellvertreter in Israel hat.

Die grosse Bedeutung des israelitischen Königthums für die Ent-

wickelung der Religion leuchtet somit ein; doch hängt dieselbe für jeden einzelnen König von dem Maasse ab, in dem er hierin seiner Aufgabe mit Bewusstsein nachkam. Der principielle Unterschied zwischen Saul und David in ihrer Beziehung zur Religion ist damit angegeben. Dass Letzterer, ungeachtet seiner augenscheinlichen moralischen Schwachheit, das Ideal des jahvistischen Königs geworden und für alle Zeiten geblieben ist, findet seine Erklärung grossentheils in dem ungemeinen Erfolg, welchen er, der nach so mancher Seite hochbegabte Liebling des Volkes, für die nationale Erhebung Israels gehabt hat; nicht weniger aber auch in der völligen Ergebenheit an den sich ihm durch Ephod und Propheten offenbarenden Gott, welche wir in seinem Leben unter allen Umständen und überall hervortreten sehen. Der Charakter der israelitischen Frömmigkeit lässt sich vielleicht nirgendwo so deutlich aufweisen, als gerade bei ihm.

Doch müssen wir, um den vollständigen Sieg des Jahvismus in Kanaan zu verstehen, noch auf einen dritten Factor aufmerksam machen: den allmählichen Uebergang, welcher sich in Israel vom nomadischen zum Ackerbau-, wie im Allgemeinen zum Culturleben vollzog.

Als Israel in Kanaan eindrang, fand es da eine ansässige Bevölkerung, geordnete Zustände, ein städtisches sowohl als ein ackerbautreibendes Leben und Cultur vor. Es selbst dagegen hatte erst seit Kurzem das Hirten- und Steppenleben hinter sich. Was unter gleichen Umständen überall stattfindet, geschah auch hier. Die mit den Waffen Besiegten wurden die geistigen Sieger. Nicht überall war der Zustand in dieser Hinsicht derselbe; wo der Krieg wüthete, war Israel, wenn auch nicht ausnahmslos, doch in der Regel der Ueberlegene; wo friedliche Verhältnisse eintraten, war das Umgekehrte der Fall. Jedenfalls gab es bestimmte Formen kanaanitischen Lebens, und die Israeliten hatten nichts Eiligeres zu thun, als dieselben zu übernehmen und sich darin heimisch zu machen. Dazu kam eine durch Bündnisse, Connubium und gemeinschaftliche Interessen veranlasste Mischung mit der von Hause aus verwandten, wenn auch in andere Bahnen eingetretenen Bevölkerung, kurz eine Verschmelzung, bei welcher die Frage nach dem Uebergewicht des israelitischen oder des kanaanitischen Elementes meistens nur durch locale, in den verschiedenen Theilen des Landes verschiedene Verhältnisse bestimmt wurde. Ein völliger Umschwung in den Lebensverhältnissen Israels war die unvermeidliche Folge. Es entstanden Culturbeziehungen, welche ihm vor kurzer Zeit noch ganz fremd gewesen waren.

In den ältesten uns aufbewahrten Gesetzessammlungen Israels (dem sog. Bundesbuch und dem Buch der Rechte Ex 34 10—26 21—23) ist dieser Umschwung grossentheils schon eine vollendete Thatsache. Sie gelten nicht für ein Hirtenvolk, sondern sind für eine sesshafte Bevölkerung berechnet; das städtische und ackerbautreibende Leben wird darin fast ohne Ausnahme vorausgesetzt.

Für den Jahvismus barg dieser Umschwung eine grosse Gefahr in sich. Wie im Alterthum überall, so war auch bei den kanaanitischen Völkern die Religion auf's Engste mit dem ganzen socialen Leben zusammengewachsen, besonders da die Stammesreligion zugleich Naturdienst, Verehrung des Naturlebens war. Es lag somit nahe, wo man sich in die kanaanitischen Culturbeziehungen einzuleben anfing, auch den durch unmerkbare Fäden damit verschlungenen Baalsdienst mit in den Kauf zu nehmen. Dass dies im Grunde doch nicht geschehen ist, der Jahvismus im Gegentheil diese Gefahr siegreich bestanden hat, ist eine der glänzendsten Proben für die ihm innewohnende ausserordentliche Lebenskraft. Zwei, scheinbar mit einander in Widerspruch stehende Charakterzüge kommen hier in Betracht. Das eine ist die enge Verbindung zwischen dem Jahveglauben und dem starken Selbstgefühl Israels. Der Jahvename war das Panier Israels, das einzige wirksame Band zwischen den sich unter dem Namen Israel zusammenfassenden, sonst nur ziemlich lose miteinander verbundenen, disparaten und in sehr verschiedenen Verhältnissen lebenden Stämmen. Sie waren Jahvediener, und diesen Namen aufgeben, hiesse sich selbst aufgeben. Gerade hier war der Punkt, wo die Reaction gegen den unter kanaanitischem Einfluss fortschreitenden Auflösungsprocess sich jedesmal wieder einstellen musste.

Dazu kam noch ein Zweites. Wir sahen, dass der Jahvismus grösstentheils einen Rahmen bildete, der sich allmählich mit immer reicherem Inhalt ausfüllen sollte. Feste Cultusformen fehlten dabei. Noch in den soeben genannten Gesetzessammlungen, obgleich sie schon mehr geordnete Zustände voraussetzen, tritt der Cultus stark zurück. Amos sagt 5 25, dass Israel in der Wüste Jahve keine regelmässigen Opfer gebracht, Jeremia, dass Jahve solche auch nicht verlangt habe 7 22. Diese Unbestimmtheit in Betreff der äusserlichen Formen war unter den gegebenen Umständen ein ungemein grosser Vorzug. Sie ermöglichte es dem Jahvismus, sich nach Bedürfniss in die verschiedenen Zustände einzuleben, oder besser gesagt, dieselben in sich aufzunehmen, ohne damit seinen eigentlichen Charakter einzubüssen.

Anknüpfungspunkt waren hier die kanaanitischen Heiligthümer oder Bamoth. Dieselben, theilweise schon durch Erinnerungen aus der patriarchalischen Vorzeit geweiht, wurden zu Heiligthümern Jahve's umgestempelt, und der da gebräuchliche Cultus auf ihn übertragen. Dieser Umänderung kam die Eigenthümlichkeit der semitischen Religion zu gut, ihre Götter hauptsächlich nur mit Appellativen zu bezeichnen. Auch Jahve war ein „Baal" Hos 2 18, konnte also leicht an die Stelle der localen Baalim treten, hier in directem und bewusstem Gegensatz zu seinem Vorgänger, dort in friedlichem Zusammenleben mit ihm, anderswo so, dass der ursprüngliche Inhaber factisch doch noch immer die Oberhand behielt.

Seit der deuteronomischen Zeit und namentlich bei Ezechiel wurden diese Bamoth als die grosse Sünde Israels angesehen, und ihnen jedes Recht innerhalb des Jahvismus abgesprochen. Als das Streben, die hauptsächlichsten Elemente des Naturdienstes aus dem Jahvismus auszumerzen, mit Macht zur Geltung kam, war diese Stellungnahme vollkommen begreiflich. Es lässt sich auch nicht verkennen, dass die Bamoth viel dazu beigetragen haben, den Jahvismus in der volksthümlichen Auffassung zum Naturdienst herabzuwürdigen. Nicht nur die Masseba's und Aschera's, sondern auch die Verknüpfung der Gottesverehrung mit der natürlichen Fruchtbarkeit und in Folge dessen die Prostitution im Dienste der Gottheit, die Localisirung Jahve's, das Kinderopfer, namentlich seit der Zeit des Ahas, und dergleichen kamen dadurch auch im Jahvismus in Schwang. Von einem höheren Gesichtspunkt aus musste dies als unerträglicher Schaden empfunden werden.

Doch wurde damit die thatsächliche Bedeutung der Bamoth für den augenblicklichen Fortbestand des Jahvismus in Kanaan übersehen. Diese bestand darin, dass, während die heilige Lade als Lagerheiligthum bei der Ansiedlung in den verschiedenen, weit von einander entfernten Theilen des Landes ihrer praktischen Bedeutung verlustig ging, die Bamoth dem Jahvismus, sei es auch in einer thatsächlich niedrigeren Fassung, neue Anhaltspunkte in dem Volksleben gewährten, deren Bedeutung nicht leicht überschätzt werden kann. Den Vortheil hatten sie jedenfalls, dass sie den Jahvismus nicht nur vor dem Erlöschen behüteten, sondern ihn auch in den Stand setzten, bis in die unteren Schichten der schon längst ansässigen kanaanitischen Bevölkerung durchzudringen und diese, wenn auch auf Kosten eigener Reinheit, in ihrem ganzen, vielgestaltigen Leben in sich aufzunehmen. Wie im Königthum der Kriegsgott zum König, so wurde durch die Bamoth für das Bewusstsein Israels der Heerführer zum

Besitzer des Bodens. Nicht nur das Heereslager, sondern auch das ackerbautreibende Leben stand forthin in seinem Dienst. Durch die Bamoth hatte er es mit Beschlag belegt und sich selbst an jedem beliebigen Ort in die unmittelbare Nähe des von jetzt an sesshaften Volkes gebracht Ex 20 24b.

§ 50. Jahve und die Cultur; Synkretismus und Exclusivismus.

Durch die Eroberung von Jebus und die Ueberführung der heiligen Lade nach Zion war nicht nur der Sieg Israels über die kanaanitische Bevölkerung zum vorläufigen Abschluss gebracht, sondern auch der Jahvismus als die in Kanaan allein berechtigte Religion erwiesen. Letzteres fand in dem salomonischen Tempel seinen bleibenden Ausdruck.

Was David angefangen hatte, wurde von Salomo fortgesetzt. Die Berichte über den ungeheuren Reichthum und die Weisheit Salomo's mögen von einem späteren, herabgekommenen und nun mit Sehnsucht nach der grossen Vergangenheit zurückschauenden Geschlecht gefärbt sein, augenscheinlich ist aber jedenfalls die Zeit Salomo's die Blütheperiode des israelitischen Volksthums gewesen. Die Bedeutung dieser Periode für die Religion liegt hauptsächlich darin, dass es nun einen jahvistischen Staat gab, der in jeder Hinsicht mit den Nachbarstaaten wetteifern konnte, den meisten derselben sogar weit überlegen war. Für die Augen der Völker hatte Jahve sich bezeugt nicht nur als der Mächtige, sondern auch als der Gütige, der sein Volk mit Wohlfahrt, Macht und Ehre überhäufte. Auch die Auffassung Salomo's als des Vaters der Weisheit steht damit in engster Verbindung.

Doch kommt hier namentlich noch etwas Anderes in Betracht. Solange Israel, sei es als nomadisirendes Volk, sei es als Heerlager, ein unstätes Leben führte, war ein einfaches Zelt der natürliche Aufbewahrungsort der heiligen Lade. In den ältesten Nachrichten wird dasselbe 'ohel mo'ed genannt, doch scheint schon ziemlich bald nach der Ansiedlung in Kanaan in Silo ein Gebäude (hekal) an seine Stelle getreten zu sein. Nach dem Siege der Philister, I Sam 4, ist weiterhin weder von diesem Gebäude, das, wie es scheint, damals verwüstet wurde, vgl. Jer 7 12 ff 26 6 ff, noch von einem bestimmten heiligen Zelte die Rede. Dagegen wurde die Lade bei ihrer Ueberführung nach Zion von David wieder in einem besonders dafür errichteten Zelt untergebracht II Sam 6 17. Dieses wird I Reg 8 4 irrthümlich mit der sog. Stiftshütte des PC identificirt, I Chr 16 39 II Chr 1 3 4 aber ausdrücklich davon unterschieden. Bei der rasch fortschreitenden Entwicklung des israelitischen Culturlebens genügte jedoch

eine derartige einfache Einrichtung den Ansprüchen des höher aufstrebenden Nationalstolzes nicht mehr. Schon bei David regte sich der Gedanke, dem in der heiligen Lade gegenwärtigen Volksgott ein würdigeres Heiligthum herzustellen. Zu dem königlichen Palaste gehörte ja auch ein Tempel. Dass religiöse Scrupel der Ausführung dieses Gedankens im Wege gestanden haben, darf man der Erzählung II Sam 7 glauben. Dagegen sagt I Reg 5 17 18, dass David seiner vielen Kriege wegen die Gelegenheit, einen Tempel zu bauen, nicht gehabt hätte. Eine Art Vermittelung dieser beiden Ansichten findet sich I Chr 22 8 28 3. Auch hier ist es Jahve, der den Tempel nicht gebaut haben will; die Ursache dafür liege aber in der Person des blutbefleckten David. Wir stehen hier vor demselben Missverständniss, das auch die Einschiebung des der ganzen Rede Nathan's die Spitze abbrechenden Verses II Sam 7 13 veranlasst hat. Darin, dass die Erzählung II Sam 7 selbst eine Frucht der Reflexion sei, weil die jüngere Generation das Verhalten David's auffällig gefunden habe, kann Stade nicht zugestimmt werden. Der Einwand, dass die Lade schon zu Silo ein steinernes Haus gehabt habe, trifft bloss die Form, nicht den eigentlichen Gedanken der Antwort Nathan's.

Mit den obengemeinten religiösen Scrupeln berühren wir eine der principiell wichtigsten Fragen, welche sich im Lauf der Zeit innerhalb der israelitischen Religion geltend gemacht haben. Dieselbe betrifft das Verhältniss zwischen dem Jahvismus und der Cultur.

In den tonangebenden Kreisen der salomonischen Zeit bestand diese Frage allerdings nicht. Der jahvistische Staat war in die Welt eingetreten, hatte nach allen Seiten Beziehungen angeknüpft und musste sich nun auch seiner Stellung innerhalb der orientalischen Völkerwelt würdig benehmen. Für die Religion bedeutete das cultischen Glanz. Dieser sollte der Abglanz der göttlichen Hoheit sein. Ein in die damalige Umgebung passendes Heiligthum war somit unabweisbare Forderung geworden; mit der alten Einfachheit war es aus.

Dass der Tempel nicht als Gebäude an und für sich — wie er das in der nachexilischen Zeit war —, sondern als Theil eines grossen Gebäudecomplexes, als Untertheil der königlichen Hofburg gemeint war, erhellt aus den, wenn auch ziemlich verworrenen Nachrichten des 1. Königsbuches mit hinreichender Deutlichkeit[1]. Für die israelitische Religion, sowie für die christliche Kirche aller Jahrhunderte hat der Tempel Salomo's einzigartigen Werth. Mit Recht bemerkt

---

[1] Vgl. die ausführliche Beschreibung bei Stade.

Stade, dass wir die Nachwirkungen von Salomo's Werk noch alle Tage empfinden; ist doch die Gottesverehrung bis auf die heutige Zeit in Form und Inhalt von der des Judenthums beeinflusst, wie sie sich in und mit dem Tempel zu Jerusalem entwickelt hat. Doch kann das geschichtlich nicht als in der Absicht Salomo's liegend betrachtet werden. Nach dieser sollte der Tempel bloss das erste und vornehmste der vielen im Lande zerstreuten Heiligthümer sein, geweiht durch den Besitz des nationalen Palladiums, der heiligen Lade, ausserdem ein königliches Heiligthum, umstrahlt von königlichem Glanz. Auch ist er grade als solches für Israel von der grössten Wichtigkeit geworden, der in seiner Bedeutung über alle menschlichen Berechnungen weit hinausgehende Mittelpunkt seines politischen sowohl als seines religiösen Lebens.

Das Streben Salomo's, wie es in seinen Bauten hervortritt, lässt sich bezeichnen als die Verweltlichung des Jahvismus. Wenn jemals das ganze Volksleben nach allen Seiten unter jahvistischen Einfluss kommen sollte, so war das eine nothwendige Vorstufe dazu. Doch fand es bei Weitem nicht allgemeine Zustimmung. Viele wollten nicht von der alten Einfachheit des volksthümlichen Cultus lassen. Die von Salomo eingeführten Neuerungen, die den Stempel der orientalischen Cultur nur zu deutlich auf der Stirne trugen, schienen ihnen mit dem Charakter des von Aegypten hergebrachten Jahvismus in directem und grundsätzlichem Widerspruch zu stehen. Sie konnten sich den Hirten- und Kriegsgott, der Israel aus dem ägyptischen Culturleben herausgeführt hatte, nicht anders als in bewusstem Gegensatz gegen das gesammte üppige Culturleben denken: nicht in diesem, sondern in der Einsamkeit der Wüste sei er zu Hause, und seine Verehrung solle damit in Uebereinstimmung sein.

In mehr oder minder starkem Grade tritt diese Ansicht jedesmal auf's Neue in der Geschichte Israels auf. In der davidischen Zeit war Nathan, in der salomonischen Ahia ihr Vertreter. Im Nordreiche war im Allgemeinen die ganze Lebensrichtung ihr günstiger als in Juda; doch konnte sie auch da keinen wirklichen Eingang finden; das Leben selbst war zu mächtig, und die Ereignisse drängten in die entgegengesetzte Richtung. Merkwürdig ist in dieser Hinsicht der Unterschied zwischen Elia und seinem Nachfolger Elisa. Während Ersterer, der Prophet mit dem härenen Mantel, als der grosse Patron dieser Ansicht betrachtet werden darf, finden wir Letzteren an dem politischen Treiben seiner Zeit theilnehmend, vom Hofe zu Rath gezogen, das städtische Leben mitlebend. Dagegen ist Elia der Prophet der Wüste, der, einem Blitze vergleichbar, kommt und

wieder verschwindet, der im Namen Jahve's das Land mit Dürre schlägt, und für den König und Hof, politische Macht und Reichthum, Staatsinteresse und -Ehre durchaus nichts bedeuten, weil er nur einen Gedanken hat: die ḳin'ath Jahve. Namentlich I Kön 19 ist hierfür charakteristisch. Als Elia in der Verfolgung durch Isebel seine Zuflucht zu Jahve nehmen will, sucht er denselben weder im Tempel zu Jerusalem noch in einem der vielen nord-israelitischen Heiligthümer auf, sondern in der Wüste auf dem von Alters her heiligen Horeb (Sinai). Er kehrt somit mit seinem Streben zu den Ausgängen der israelitischen Geschichte zurück.

Doch ist Elia, obgleich vielleicht der thatsächlich consequenteste und energischste, doch nicht der einzige Prophet, bei dem wir diese culturfeindliche Gesinnung bemerken können. Mit unerbittlicher Strenge deckt auch Amos im 8. Jahrhundert die moralischen Schäden auf, welche die Cultur in Israel gewirkt hat: Reichthum und Macht sind ein Fluch geworden; Ueppigkeit und Sittenlosigkeit haben die höheren Stände verdorben, während die niedrigen unterdrückt und ausgesaugt werden; der Cultus ist seines eigentlichen Charakters verlustig gegangen und zum Schauplatz aller möglichen Laster geworden, wirkliche Frömmigkeit wird vergebens gesucht. Und nicht anders redet Hosea. Mit Vorliebe sieht er auf die Zeit der Wüstenwanderung Israels als auf die Zeit der ersten Liebe zurück. Es war das die Zeit der völligen Abhängigkeit von Jahve. So wird aber auch Jahve in seiner Gnade Israel aller seiner Culturgüter, seines Königthums und seines Cultes, seiner politischen Selbständigkeit, seines Reichthums und seiner natürlichen Fruchtbarkeit entledigen, um es alsdann leer und beraubt zu ihm zurückkehren zu lassen; waren es doch grade diese Culturgüter, welche Israel von ihm entfernt hatten. Auch Jesaja, der Prophet im Südreich, schlägt, wenn auch weniger entschieden, namentlich in seiner bekannten Immanuelpredigt Jes 7 einen gleichen Ton an[1]. Doch müssen vor allem die Nasiräer und namentlich die in der Zeit Jeremia's zum ersten Male vorkommenden Rechabiter Jer 35 als die Vertreter dieser Richtung genannt werden. Letztere Familie scheint eine Art Orden oder Secte gebildet zu haben, welche von ihrem Vater und Stifter Jonadab, dem Sohne Rechab's und Zeitgenossen Jehu's, darauf verpflichtet war, keinen Wein zu trinken, weder Acker- noch Weinbau zu treiben und nicht in Häusern, sondern in Zelten zu wohnen. Gegenüber dem herrschenden Culturleben

[1] Budde, the nomad. ideal in the religion of Isr., in the New World 1896.

war ihnen somit das nomadische Leben zur fortwährenden Pflicht gemacht. Dass sie dabei von Haus aus von religiösen Motiven geleitet wurden, wird zwar nicht ausdrücklich gesagt, ist jedoch wahrscheinlich. Namentlich die Person ihres Stifters ist auffällig. Aus der Erzählung II Reg 10 kennen wir denselben als Eiferer für den absoluten Jahvismus und Genossen Jehu's in der auf Anstiften Elisa's zu Stand gekommenen Revolution. Wir dürfen annehmen, dass die von ihm hergeleiteten Satzungen damit nicht ausser Zusammenhang stehen. Dazu kommt noch ein Zweites: I Chr 2 55 ist die Rede von drei Geschlechtern von Soferim, welche, in Jabes wohnhaft, ihre Herkunft von Hammath, dem Vater des Hauses Rechab herleiten, jedoch auch als Keniter aufgeführt werden. Ob wir auf Grund dessen Abstammung der Rechabiter von den Jdc 4 17 5 24 genannten Kenitern annehmen dürfen (Budde), möge dahingestellt bleiben. Jedenfalls verdient es Beachtung, dass die wärmsten Vertheidiger des strengen, sich den Culturaufgaben schroff entgegenstellenden Jahvismus von ursprünglich kenitischer Seite kommen (s. oben S. 251).

Eine weniger scharfe, ausserdem völlig individuell geartete Form dieses Rechabitergelübdes ist das Nasiräat. Die Bestimmungen darüber in Num 6 haben für die historische Erscheinung in der vorexilischen Zeit nur sehr geringen Werth. Dagegen werden die Nasiräer Am 2 11 neben den Propheten als von Gott erweckte Männer genannt. Ihre charakteristischen Merkmale sind nach Amos die Enthaltung vom Weingenuss und nach den Erzählungen über Simson und Samuel (Jdc 13 5 I Sam 1 11) das von keinem Scheermesser berührte, frei wachsende Haupthaar. Jedenfalls kommt in dem Nasiräat eine culturfeindliche Stimmung zum Ausdruck.

In der Revolution Jerobeam's I tritt dieselbe mit der socialen Unzufriedenheit, welche das prachtliebende und straffe Regiment Salomo's in den Nordstämmen geweckt hatte, in Verbindung und wird dadurch eine der Ursachen der Reichsspaltung. In politischer Hinsicht ein unläugbares Unglück, bekommt diese dadurch religiöse Bedeutung. Während in Juda unter der davidischen Dynastie eine ruhige, wenn auch in die Grenzen eines politisch unbedeutenden Kleinkönigthums eingeschlossene Fortentwicklung des Jahvismus in den von Salomo eingeschlagenen Bahnen stattfand, war das Nordreich, wo der Pulsschlag des israelitischen Volkslebens bei Weitem am kräftigsten war, in religiöser, wie in politischer Hinsicht in fortwährender Gährung begriffen. Anstatt einer allmählich sich entwickelnden Continuität herrschte daselbst das Princip einer unbegrenzten Freiheit, welche,

mit der Revolution Hand in Hand gehend, doch das Alte mit gewaltsamen Mitteln festhalten wollte. Ständiger Wechsel der Dynastien, nicht selten unter Mitwirkung der Propheten war an der Tagesordnung. Jede wirklich centrale Macht fehlte. Als das Haus Omri's sich zu einer solchen emporzuringen versuchte, stiess es auf unversöhnliche Feinde. Für die Religion bedeutete dieser Zustand Festhalten des Altherkömmlichen und, wenn nöthig, Rückkehr zu demselben. Da die heilige Lade in dem Besitz Juda's war, griff man über dieselbe hinaus zu den altsemitischen Stierbildern zurück. Dan und Bethel wurden die Mittelpunkte des Cultus; doch gab es neben diesen noch eine Menge anderer Heiligthümer; namentlich scheint auch das in Juda gelegene, aus der Vätersage bekannte Berseba als Wallfahrtsort in Ehre gestanden zu haben Am 5 5 8 14.

Dass die spätere Zeit diesen Zustand als die Sünde Israels empfand, ist begreiflich, lässt aber dem historischen Werdegang desselben kein Recht widerfahren. Auch der Stierdienst war ja als Verehrung des Nationalgottes gemeint. In ihrer absoluten Form begegnet uns dieselbe bei Elia, namentlich in seinem Kampfe mit Achab, der gerade desswegen als der Kampf zwischen Synkretismus und Exclusivismus eine der wichtigsten Episoden der israelitischen Religionsgeschichte bildet.

Wie sein Vater Omri, war Achab in weltlicher Hinsicht einer der tüchtigsten Fürsten Israels. Was David und Salomo für das Gesammtreich gewesen, das waren diese beiden Könige gewissermaassen für das Nordreich. Dasselbe bekam nun zum ersten Mal in Samaria eine Jerusalem einigermaassen ebenbürtige Hauptstadt. Die Grenzen des Reiches wurden ausgebreitet, Moab zinsbar gemacht, die Kriege mit Aram wenigstens von Achab mit Geschick und Glück geführt. Das bisher feindliche Verhältniss zu Juda wurde zu einem freundlichen umgestaltet und ein Bündniss mit den phönicischen Städten geschlossen, welches seine Bestätigung in der Vermählung Achabs mit Isebel, der Tochter Ethbaals, fand. Durch die politischen Verhältnisse war nun aber auch ein religiöser Synkretismus nahegelegt, der sich in der Einführung der Verehrung des tyrischen Baal in Israel, und namentlich in der Errichtung eines Tempels für denselben in Samaria kundthat. Dass Achab damit keinen persönlichen Abfall von Jahve vorhatte, vielmehr bloss durch politische Motive geleitet wurde, erhellt aus den Namen seiner Kinder Athalja, Ahasja, Joram. Doch war das in den Augen Elia's keine Entschuldigung. Dieser hatte nur ein einziges Princip: die Ehre und ḳin'ath Jahve's. In unverbrüchlicher Strenge galt ihm für Israel der Satz: „du sollst keinen Gott neben mir haben“,

und jede Gleichstellung irgend eines anderen Gottes mit Jahve war ihm desswegen eine Verletzung dieses Letzteren und mithin Abfall von ihm. Diesem Princip gegenüber galten ihm politische Interessen, Staatswohl und sociale Wohlfahrt nichts. Der Opportunismus war ihm wie keinem Anderen verhasst, der Exclusivismus die einzig mögliche Art des ihm an's Herz gewachsenen Jahvismus. So begegnen wir hier zum ersten Mal in der Geschichte Israels einer Gottesidee, für welche Jahve unabhängig von den jeweiligen Interessen seines Volkes seine eigenen Ziele verfolgt, dabei aber wohl sorgen wird, dass es ihm niemals an Etlichen fehlt, welche ihre Knie dem Baal nicht beugen und deren Mund ihm nicht huldigt. In letzterer Hinsicht finden wir bei Elia den ersten Anklang der späteren jesajanischen Predigt vom „Ueberbleibsel", während er im Uebrigen der Vorläufer der Propheten Amos und Hosea ist. Wie für diese, so hatte auch für ihn die äusserliche Staatsorganisation gar keine Bedeutung. Ein Tribun der Volksfreiheit und Volksrechte (s. die Geschichte vom Weinberge Naboth's I Reg 21), trägt er kein Bedenken, sich im Namen Jahve's dem königlichen Absolutismus mit allen Kraft entgegenzustellen, ja selbst die schwersten Calamitäten über den Staat heraufzubeschwören, wenn dieser sich in irgend einer Weise den Verordnungen Jahve's widersetzt. Grade in dieser einzigartigen Strenge liegt seine Bedeutung. Als Prediger und Vollstrecker der Gerichte Jahve's eröffnete er die Periode der gewaltsamen Loslösung Jahve's aus den Fesseln eines äusserlichen Staatsbestandes und bereitete so den Bruch zwischen der Religion und dem israelitischen Staate vor.

Für die Gegenwart waren die Folgen der Wirksamkeit Elia's wenig erfreulich. Nachdem er selbst ohne bleibenden äusseren Erfolg gearbeitet hatte, wurde sein Streben von seinem Nachfolger Elisa aus der ideellen Höhe der prophetischen Predigt in die Bahnen einer niederen revolutionären Politik gelenkt. In der von diesem angestifteten Revolution Jehu's wurde die Dynastie Omri's mit Stumpf und Stiel ausgerottet, und der Baalsdienst in einem schrecklichen, hinterlistig vorbereiteten Blutbad, welches noch hundert Jahre später von Hosea als Ursache des Unterganges Nord-Israels angeführt wird Hos 1 4 erstickt. Für die Gegenwart war das der einzige Gewinn. Erst die Zukunft sollte die bleibenden Früchte davon ernten.

§ 51. Jahve als moralische Persönlichkeit; Gerechtigkeit, Liebe, Heiligkeit.

Mit der Thronbesteigung Jehu's fängt für die Geschichte der israelitischen Religion die zweite vorexilische Hauptperiode an.

Von der ersten unterscheidet dieselbe sich dadurch, dass der Jahvismus selbst einen inneren Process durchzumachen hat. Während in der ersten die Behauptung des Jahvismus den feindlichen Mächten gegenüber die Hauptsache war, wird dieselbe in der zweiten zwar nicht überflüssig, tritt aber als nothwendige Folge des schon gewonnenen Sieges hinter dem inneren Kampf zwischen den verschiedenen, in dem bisherigen Jahvismus zusammengefassten Elementen zurück.

Bei den Propheten des 8. Jahrhunderts kommt dieser Kampf zum Ausbruch. In dem Vordergrund steht bei ihnen die Erkenntniss Jahve's als moralischer Person (der sog. ethische Monotheismus). Etwas völlig Neues war das nicht. Die Propheten des 8. Jahrhunderts waren Reformatoren, keine Religionsstifter. Mit ihrer Predigt griffen sie auf den alten, wesentlich mosaischen Gedanken zurück, nach welchem das Band zwischen Jahve und Israel auf einer freien That des Ersteren, der Erlösung aus Aegypten, beruhte, und diesem Gedanken, der namentlich unter kanaanitischen Einflüssen bis zur Unkenntlichkeit entstellt und zu der Vorstellung einer bloss formellen Zusammengehörigkeit von Gott und Volk herabgesunken war, brachten sie zu neuer Entfaltung, traten dadurch aber zugleich in einen entschiedenen Gegensatz zu den volksthümlichen Vorstellungen.

Bei den verschiedenen Propheten geschah das nach verschiedenen Seiten. Für den Moralisten A m o s (die Entstehungszeit seines Buches fällt ca. 743) ist Jahve vor Allem der Handhaber der rechtlichen und sittlichen Ordnung, der will, dass man ihm durch Gerechtigkeit und sociale Moralität (ṣ e d a ḳ a) diene Am 5 24; für H o s e a, den Propheten der Liebe, für den das Wort ḥ e s e d charakteristisch ist, derjenige, der sein Volk liebt und von ihm geliebt werden will (Bild der Ehe, im Gegensatz zu einem bloss sinnlichen, von Hosea als Hurerei bezeichneten Geschlechtsumgang, und der Sohnschaft). Bei Beiden brachte das eine principielle Opposition gegen den herrschenden, in Saus und Braus gefeierten Cultus mit; bei Amos, weil dieser, bei der damit gepaarten völligen Missachtung der sittlichen Forderungen nur Verhöhnung der sittlichen Majestät Jahve's bedeutete; bei Hosea, weil sich darin eine aus sinnlichen Motiven hervorgehende, bloss sinnliche Zwecke verfolgende Scheinfrömmigkeit äusserte, welche das Wesen Jahve's verkannte und ihn mit den Naturgöttern Kanaans auf eine Linie herabdrückte.

Hieraus erklärt sich die Bekämpfung des Stierbildes, welche wir bei Hosea zum ersten Mal antreffen. Dieselbe wurzelt nicht in

einem positiven Bilderverbot (dem sog. 2. Gebot des Dekalogs)[1], ist vielmehr die Folgerung aus der neuen, dem Propheten im eigenen Leben (Hos 1, 3) aufgegangenen Gotteserkenntniss. Nach dieser handelt es sich in der Religion vor Allem um die als ein geistiges Wesen erkannte und um ihrer selbst willen zu liebende Person Jahve's. In dem Stierbilde, wie im Allgemeinen in den Baalim war davon nichts. Diese, wenn auch vom Volke als Localisirung Jahve's gemeint und somit äusserlich dem Jahvismus angepasst, waren das gerade Gegentheil desselben. Was hoch über dem Menschen stehen wollte, war darin unter ihn erniedrigt Hos 13 2; was geistlich verehrt sein wollte, war das Object eines sinnlichen Dienstes geworden. Während der im Stierbilde verehrte Jahve nur Cultus forderte, verlangte der von Hosea gepredigte völlige Hingabe seines Volkes an ihn. Was sich zwischen Israel und ihn stellte, sollte entfernt werden, und wäre es auch das Königthum, die Culturgüter, der Cultus, der ganze Staatsbestand. Im Gegensatz zu dem durch Israel nach und nach von den Kanaanäern übernommenen Naturdienst, der seinen Ausdruck in dem von Hosea aus diesem Grunde für Jahve abgewiesenen Namen Baal fand, war der so gefasste Jahvismus eine rein geistige Religion, welche sich, wenn auch ihr Subject noch immer das Volk als solches blieb, doch principiell über alle nationalen Schranken hinwegsetzte.

Es ist eine offene Frage, inwiefern man sich die freilich sehr allgemeinen rechtlichen und sittlichen Forderungen bei Amos und Hosea als damals schon in einem Gesetzescodex festgelegt denken darf. Die auffällige Uebereinstimmung derselben mit zahlreichen Bestimmungen in dem Dekalog und dem mit Unrecht sog. Bundesbuch (Ex 21—23) kann nicht geleugnet werden. Doch betrachten manche Gelehrten letzteres als den Niederschlag der prophetischen Predigt. Wenn aber auch eine eigentliche Berufung auf das Gesetz bei den Propheten des 8. Jahrhunderts sich nicht vorfindet, so tragen sie doch ihre Forderungen keineswegs als etwas Neues vor, sondern rechnen dabei vielmehr auf die unbedingte Zustimmung ihres Volkes. Auch hatte das von Moses hergeleitete Institut des Thoragebens im Namen Jahve's in einem geordneten Staate, also namentlich von der Königszeit an, im Verlaufe der Entwickelung die Niederschrift gesetzlicher Bestimmungen noth-

[1] Ex 20 4—6. Nach der von der Synagoge angewandten Eintheilung des Dekalogs, die am meisten für sich hat, bilden diese Verse kein selbständiges Gebot oder Wort, sondern sind nur die nähere Ausführung und Motivirung des unmittelbar vorhergehenden; „du sollst keinen andern Gott neben mir haben". Letzteres ist das zweite „Wort", während v. 2 „ich bin Jahve, dein Gott" u. s. w., das erste bildet.

wendig im Gefolge (Hos 8 12). Ob und inwiefern diese Thora sich mit den ältesten im Pentateuch aufbewahrten Gesetzessammlungen deckt, muss dahingestellt bleiben. Doch darf man annehmen, dass die sittlichen Grundgedanken, welche in dem Dekalog niedergelegt sind, auf ein hohes Alterthum zurückweisen. Jedenfalls giebt dieser, wie H. Schultz sagt (S. 154), dem sittlichen Gedanken der mosaischen Religion einen ebenso kurzen als erschöpfenden Ausdruck und entspricht somit dem, was Israel von Alters her als Jahve's Willen anzusehen gewohnt war. Dagegen lässt die zum ersten Male von Goethe vertheidigte Annahme, dass Ex 34 10—26 einen älteren, weniger ethischen als cultischen Dekalog enthalte, sich nach keiner Seite hin wahrscheinlich machen. Auch die Behauptung, dass eine Moraltafel unmöglich die Grundlage und der Ausgangspunkt einer specifisch nationalen Religion gewesen sein könne[1], bedarf erst eines näheren Beweises.

Durch die Hervorhebung der moralischen Persönlichkeit Jahve's wurde einerseits die Gotteserkenntniss in die Bahnen eines absoluten Monotheismus geleitet, und bekam andererseits der Fundamendalsatz: Jahve Israels Gott, Israel das Volk Jahve's, einen wesentlich volleren Inhalt. Die Gerechtigkeit ist überall dieselbe. Indem er sie handhabt, herrscht Jahve somit auch ausserhalb Israels. Er hat sich dieses zu seinem Volke gemacht, damit es seinen sittlichen Ansprüchen in besonderem Maasse genüge, steht aber im Uebrigen in keiner besonderen Verbindung mit ihm Am 9 7. Während die volksthümliche Auffassung das Verhältniss zwischen Jahve und Israel als ein naturnothwendiges betrachtete, welches von Seiten Jahve's Hülfeleistung, von Seiten des Volks cultische Verehrung mit sich brachte, trat bei den Propheten ein anderes Element in den Vordergrund: die moralische Gebundenheit an den vor Allem sittlich gearteten Willen Gottes. Das Verhältniss wurde dadurch ein wesentlich ethisch bedingtes. Wird dem nicht entsprochen, so wird der Vorzug zum Uebel und empfindet Israel in doppeltem Maasse den furchtbaren Ernst der Gerechtigkeitsforderungen Jahve's Am 3 2; ist Jahve doch vor Allem der Gott der Gerechtigkeit, der, wenn die Handhabung der Gerechtigkeit es erforderlich macht, selbst sein Volk aufgiebt.

Dass es bald dazu kommen sollte, war für die Propheten keine Frage. Weit entfernt, sich durch den äusserlichen Glanz unter der Regierung Jerobeams II blenden zu lassen, deckten sie ohne Furcht die sittlichen Schäden auf, woran das Volk von den Höchsten bis zu den Niedrigsten krankte, und predigten darum seinen Untergang.

---

[1] Wellhausen, Gesch. S. 93.

Der ganze Abstand zwischen ihnen und dem Volke kommt darin zum Ausdruck. Was für Letzteres undenkbar und, wenn ausgesprochen, sogar gotteslästerlich war, dass nämlich Jahve sein Volk dem Verderben preisgeben werde, war für sie unter den gegebenen Umständen die unabweisbare Folgerung ihrer Gotteserkenntniss. Ihre ganze Zeit- und Geschichtsbetrachtung wurde dadurch beherrscht. Indem für sie die Gerechtigkeit das Maass aller Dinge war, sahen sie dieselbe namentlich in dem Gange der Geschichte offenbar werden. Selbst die grossen Weltreiche, in erster Linie das mächtige, gerade jetzt für Israel auf den Plan tretende Assur, mussten dem Walten der göttlichen Gerechtigkeit dienstbar sein. Jahve führte es herbei, um sein Volk durch dasselbe seinen gerechten Zorn fühlen zu lassen. Was es Israel anthat, konnte es nur, weil Jahve es dazu bestimmt hatte.

Hieraus erklärt sich das Verhalten der Propheten bei dem rasch nahenden Ende ihres Volkes. Als dasselbe noch ferne schien, sahen sie es kommen, und wenn auch namentlich Hosea den Schmerz darüber im tiefsten Herzen empfand, so konnten sie es dennoch nur predigen als von Jahve über Israel verhängt. Obgleich die Todesprediger ihres Volkes, wurden sie gerade dadurch die Retter der israelitischen Religion. Durch ihre Gotteserkenntniss haben sie für alle Zeiten das Verständniss dafür geweckt, dass Jahve unabhängig von den nationalen Interessen Israels seine eigenen Absichten verfolge; somit haben sie den Jahvismus vor dem Schicksal bewahrt, mit Israel untergehen zu müssen.

Doch muss noch ein Zug zur Vervollständigung des Bildes hinzugefügt werden. Es ist in neuester Zeit Gewohnheit geworden, dem Amos die letzten Verse seines Buches abzusprechen. Mit Unrecht. Diese Verse brechen den unmittelbar vorhergehenden Drohungen die Spitze nicht ab [1], sondern beweisen nur, dass auch Amos ein Israelit war. Wie für Hosea, muss auch für ihn die völlige und bleibende Vertilgung Israels etwas Undenkbares gewesen sein. War es für Ersteren die Liebe Jahve's, welche das Volk von allem dem, worin es ausser Jahve seinen Halt sucht, und darum selbst von seinem staatlichen Bestande loslösen wird, so wird nach Amos, wenn die Gerechtigkeit Jahve's ihre Schreckensarbeit vollendet hat, ein neues Israel aus den Trümmern des alten hervorgehen. Dass er die Bindeglieder zwischen beiden nicht nennt, vielmehr das eine unvermittelt neben das andere stellt, ist ebensowenig zu verwundern, wie dass er bei seiner Zukunftserwartung auf die Zeit vor der Reichsspaltung, also auf die der davi-

[1] Wellhausen, Die kleinen Propheten S. 94.

dischen Dynastie, zurückgreift; war dieselbe doch auch für das Nordreich die Zeit einer später vergebens gesuchten Blüthe gewesen. Dem Ernst seiner Predigt vom Untergang Israels thut diese hier zuerst so ausdrücklich ausgesprochene „messianische Hoffnung“ keinen Abbruch. Sie ist vielmehr das nothwendige, ihn vor dem Verzweifeln bewahrende Correlat dazu.

Während also im Nordreiche die prophetische Gotteserkenntniss den Fall Samaria's zu einem auf die Religion wirksamen Ereignisse ausprägte, war Juda, wo bis jetzt der Jahvismus unter dem Schatten der davidischen Dynastie ein äusserst ruhiges Leben gehabt hatte, in allen Beziehungen darauf vorbereitet, der Erbe des im Nordreich Errungenen zu werden. Ohne gewaltige Kämpfe geblieben, hatte der Jahvismus daselbst einen sehr oberflächlichen, mit zahlreichen heidnischen, mehr orientalischen als kanaanitischen Bestandtheilen vermischten Charakter angenommen. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass die Regierung Athalja's viel dazu beigetragen hat, die Geister aus diesem Zustande zu erwecken und in religiöser sowohl als politischer Hinsicht zu neuem Leben zu rufen. Doch trat erst in der Mitte des 8. Jahrhunderts, nicht lange vor dem Ausbruch des syrisch-ephraimitischen Krieges, Jesaja als der erste grosse Prophet in Juda auf. Mit ihm und seinem Zeitgenossen Micha wird der Schwerpunkt der israelitischen Religion von dem Nordreich nach dem Südreiche verlegt.

Die Bedeutung Jesaja's für die israelitische Religion liegt vor Allem in der von ihm erfassten innerlichen Vertiefung des Gottesbegriffes. Dieselbe findet ihren Ausdruck in der für Jesaja charakteristischen Bezeichnung Jahve's als des Heiligen Israels. In diesem Namen liegen zwei einander gegenüberstehende Gedanken, deren Verbindung die Eigenart der jesajanischen Predigt ausmacht. Der Begriff „heilig“ besagt, dass Jahve als der Unnahbare, Majestätische, Unvergleichliche in vollstem Sinne Gott ist, dessen Herrlichkeit in Natur und Geschichte sich offenbart, der gerade in seinem majestätischen Walten sich als der Heilige manifestirt und dem gegenüber alle Götter der Völker nur Elilim = Nichtse (wahrscheinlich ein von Jesaja selbst geschaffenes Wort) sind. Dann aber ist er der Heilige Israels. Der Gott der Welt, hat er sich doch Israel zu seinem Volke erwählt, und wiewohl im Himmel thronend, hat er doch seinen Wohnsitz auf Zion gegründet.

Diese in der Betonung der Heiligkeit Jahve's sich kundgebende Vertiefung der Gottesidee drückte nach zwei Seiten der israelitischen Religion ihren Stempel auf. Einerseits bekam dieselbe dadurch

den Charakter der Heilig-, d. h. Hochhaltung Jahve's. Was sonst in irgendwelcher Hinsicht hoch schien, wurde als mit der Religion in Widerspruch stehend betrachtet. Nur das Kleine und Niedrige galt als Jahve wohlgefällig. Die Forderung absoluten Gehorsams, unbedingten Zutrauens und heiliger Ehrfurcht trat in den Vordergrund. Hierbei war Jesaja insofern der Nachfolger und Mitkämpfer des Amos, dass auch für ihn Gerechtigkeit und sociale Moralität die Haupttugenden sind. Wie schlecht es in dieser Beziehung zu seiner Zeit in Juda bestellt war, erhellt wie aus den jesajanischen Reden, so auch aus der Prophetie Micha's. Dieser trat gleichfalls als Mitstreiter auf. Doch bedeutete die Predigt Jesaja's in zwei Stücken einen entschiedenen Fortschritt. Jesaja ist der Prophet des Glaubens, d. h. des Vertrauens Jes 7 9b 30 15. Namentlich in seinen sog. politischen Bemühungen, während des syrisch-ephraimitischen Krieges, noch mehr aber in den ganz anders gearteten wechselnden Zuständen unter der Regierung Hiskia's zeigt sich das. Im Grossen und Ganzen kann man das politische Princip des Jesaja als einen aus religiösen Gründen hervorkommenden und von religiösen Motiven geleiteten Abstentionismus bezeichnen. Nach ihm sollte Juda, weil es das Volk des Heiligen war, auf alle politischen Bestrebungen verzichten, und ohne in irgendwelcher Weise bei den Grossmächten Hülfe zu suchen, ohne sich mit ihnen messen zu wollen oder vor ihnen zu fürchten, sich unter allen Umständen auf einen durch nichts zu erschütternden Glauben an Jahve zurückziehen; war er es doch, dem es seine Stärke, dann aber auch sein Fortbestehen verdankte, während ausser ihm keine Wehrmittel nützten. In directem Gegensatz zu den von Alters her herrschenden und namentlich in der davidisch-salomonischen Zeit aufblühenden Bestrebungen, für welche politische Machtstellung die nothwendige Vorbedingung für religiöse Bedeutung war, begegnen wir hier einer Anschauung, welche, die des Hosea weiter führend, Israel als geistliches Reich mit einem eigenen, dem natürlich-politischen entgegengesetzten Ideale den weltlichen Reichen gegenüberstellte. Insofern aber diese Anschauung sich als das Mittel erwies, in den politischen Wirren jener Zeit die Bedeutung Israels für die Zukunft zu wahren, kann die Wirksamkeit derselben nicht hoch genug angeschlagen werden. Zu der Loslösung Jahve's aus den Schranken eines nationalen Volksthums, wie dieselbe durch die Propheten des Nordreichs vollzogen wurde, bildete sie die positive und insofern unentbehrliche Ergänzung.

Noch ein Zweites ging damit Hand in Hand. Indem Jahve als der Heilige das völlige und ausschliessliche Vertrauen seines Volkes

forderte, kam ihm auch in der cultischen Verehrung eine eigene Stellung zu und musste somit gegen jede Vermischung derselben mit creatürlichen Dingen die Stimme erhoben werden. Eine an Hosea anschliessende, die seinige jedoch weit überragende Polemik gegen all' das, was als Anbetung von Menschenwerk gelten konnte, ergab sich daraus. Dieselbe galt nicht nur den eigentlichen Bildern, namentlich den heidnischen, von Achab eingeführten Sonnenbildern u. dgl., sondern auch den altherkömmlichen Ephods, gehörten doch auch diese zu einem, bei tieferer Gotteserkenntniss mit dem Wesen Jahve's nicht zu vereinigenden sinnlichen Cultus. Dass sie nicht ohne Erfolg blieb, erhellt aus der kurzen Notiz II Reg 18 4; doch ist namentlich die ganze deuteronomische Reformation als die Frucht der in dieser Beziehung von Jesaja angeregten Bewegung zu betrachten.

Das andere Ergebniss, welches die Betonung der Heiligkeit Jahve's durch Jesaja für die israelitische Religion hatte, war die specifische Hervorhebung Jerusalems, welche einerseits in Benennungen wie Arïel, Stadt Gottes und vor Allem heiliger Berg, andererseits in dem sog. speciell jesajanischen Dogma (namentlich aus Jesaja's zweiter Periode) von der Unverletzbarkeit Zions ihren deutlichsten Ausdruck fand. Diese Hervorhebung fand in der Vernichtung des assyrischen Heeres an der palästinisch-ägyptischen Grenze und in der Rettung Jerusalems aus höchster Noth ganz unerwartet eine auffallende Bestätigung. Man darf zugeben, dass dies Ereigniss keine grosse äussere Bedeutung hatte und dass namentlich die assyrische Oberherrschaft dadurch nicht gebrochen wurde[1], in religiöser Beziehung hat es seit der Eroberung von Jebus durch David kaum ein Ereigniss von so schwerwiegenden Folgen gegeben. Durch die prophetische Vorhersagung noch bedeutsamer gemacht, umgab es einerseits Jerusalem mit einem Heiligenschein, welchen die Stadt Gottes nie wieder verloren hat, der sie für immer dem Vergleich mit anderen Cultusstätten entrückte, und der sogar der völligen Ausrottung der Letzteren in der deuteronomischen Reformation den Weg bahnte. Dies Ereigniss bedeutete aber auch andererseits den Triumph des Glaubens und der Gewissheit, das Volk des heiligen Jahve zu sein. Jahve hatte in Zion einen wohlgeprüften Grundstein gelegt Jes 28 16.

Denselben Grundgedanken wie in dem obengenannten Dogma finden wir in der an Elia anschliessenden, von Jesaja in eine bestimmte Formel gebrachten Predigt von dem sich bekehrenden „Ueberbleibsel“, še'ar jašub. Als Ausgleich zwischen den einander wider-

---

[1] Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte, S. 87.

sprechenden Gedanken: dem in Folge der allgemeinen Gottlosigkeit unvermeidlichen Untergang des Volkes und der mit seiner Heiligkeit in engstem Zusammenhang stehenden ḳin'ath Jahve's, der nicht von seinem Volke lassen will, hat diese Predigt für die israelitische Religion eine ungemeine Bedeutung. Sie bildet den Anfang der später ganz allgemein gewordenen Unterscheidung zwischen dem wahren und dem falschen Israel, zwischen der Gemeinde und dem Volk. Ausserdem findet die bei Amos unvermittelt dastehende „messianische Hoffnung" bei Jesaja hier ihren Anhaltspunkt. Als ein aus der grossen Masse herausgesichteter Kern wird der sich bekehrende Rest auch unter dem assyrischen Druck nicht untergehen, dann aber, wenn Assur's Macht an ihm zerschellt ist, unter der Regierung eines gerechten Davididen ein neues Volk bilden, das als ein friedlicher Rechtsstaat in jeder Hinsicht den Ansprüchen Jahve's genügt Jes 11 9. Dabei tritt für Jesaja das Bild des zukünftigen Königs in den Vordergrund. Dieses mit Hackmann[1], als zu den absoluten, also nicht zeitgeschichtlich bestimmten Zukunftsbildern gehörig, in die jüngere Zeit zu verlegen, ist nicht gerechtfertigt.

§ 52. Die Ausscheidung des Heidenthums aus dem Jahvismus; das Gericht.

In politischer Beziehung war Jesaja gewiss einer der einflussreichsten Männer seiner Zeit. Wellhausen[2] sagt mit Recht, dass die Geschichte seiner Wirksamkeit zugleich die Geschichte Juda's in jener Periode war. Ob freilich in sittlich-socialer und cultischer Hinsicht (vgl. ausser II Reg 18 4 namentlich die freilich verdächtige Stelle v. 22) seine Bestrebungen ebenso grossen Erfolg aufzuweisen hatten, das ist eine andere Frage. Den grössten Einfluss sicherte er sich jedenfalls dadurch, dass es ihm gelang, einen Kreis von Männern um sich zu sammeln Jes 8 16—18, in dem sein Wort feste Wurzel fasste und der, wie er in gewisser Hinsicht dem sich bekehrenden „Rest" seiner Predigt entsprach, Träger und Bewahrer der ihm zu Theilgewordenen Gotteserkenntniss wurde. Während des letzten vorexilischen Jahrhunderts bildete das Wirken der aus diesem Kreise hervorgegangenen sog. „prophetischen Partei" in jeder Hinsicht das Hauptmoment der israelitischen Geschichte.

Die engeren Beziehungen zu der assyrisch-babylonischen Welt hatten schon zur Zeit des Ahas einen grossen Zufluss orientalischer Elemente wie im Allgemeinen in das Culturleben Juda's, so im Be-

[1] Die Zukunftserwartung des Jesaja.

[2] Israelitische und jüdische Geschichte, S. 84.

sonderen in seinen Cultus zur Folge gehabt. Jesaja und seine Anhänger hatten kräftigen Widerspruch dagegen erhoben. Trotzdem fluthete unter der Regierung Manasse's in dieser Beziehung der volle Strom über das Land herein. Bereicherung der israelitischen Gedankenwelt, auch, wenn wir so sagen dürfen, in theologischer Hinsicht, sowie eine sich ebenfalls im Cultus geltend machende Verfeinerung des Lebens war zwar die natürliche Folge davon, aber andererseits auch ein richtiges Heidenthum. Der schon früher seit Ahas sporadisch gepflegte Dienst Moloch's fand allgemeine Verbreitung. Die dazu gehörigen Kinderopfer wurden sogar in den Jahvismus aufgenommen und daselbst als eine Art höherer Frömmigkeit betrachtet. Dessgleichen drang die assyrisch-babylonische Verehrung der Sonne, des Mondes und der unter dem Namen „Heer des Himmels“ zusammengefassten Gestirne ein; ja der Cultus derselben eroberte sich sogar eine officielle Stelle in dem Tempel Jahve's, während die Verehrung namentlich der Malkath[1] und des Himmels die weitesten Kreise ergriff Jer 7 18 44 17 ff. Dass das II Reg 21 16 erwähnte Blutvergiessen Manasse's allein durch den gegen diese heidnischen Neuerungen erhobenen Widerspruch veranlasst worden sei Jer 2 30 (Kuenen), ist kaum glaublich. Vielmehr haben wir dabei an eine gänzliche, mit dem heidnischen Wesen und der obengenannten Lebensverfeinerung Hand in Hand gehende, von Manasse nicht gezügelte Demoralisirung zu denken Jer 7 9 u. ö.

Doch blieb auch unter diesen Umständen die von Jesaja und den Seinigen gepredigte Gotteserkenntniss ein wirksames Ferment. Was Noth that, war vor Allem eine feste Fassung der darin gegebenen Hauptgedanken für das praktische Leben. Diese kam in der sog. deuteronomischen Gesetzgebung zu Stand. Wie die Niederschrift derselben vor sich gegangen ist, liegt im Dunkel; jedenfalls kam sie erst 621 in dem 18. Jahre der Regierung Josia's durch zufällige Auffindung derselben im Tempel an's Licht. Wir stehen damit vor einem der bedeutsamsten Ereignisse aus der Geschichte Israels, demjenigen, wodurch unter Anderem Israel „das Volk des Buches“ geworden ist.

Dieses von Hilkia aufgefundene Gesetzbuch, das Corpus Deuteronomii, darf als die unter dem Gesichtspunkt der Centralisation des Cultus revidirte Neuausgabe älterer Gesetzesbestimmungen, namentlich von Ex 21—23, betrachtet werden. Ebenso wie Letzteres, war es als

[1] Wahrscheinlich ist der Planet Venus gemeint; so Schrader, Sitzungsber. der königl. preuss. Akad. zu Berlin 1886, und Kuenen, Abhandl. z. bibl. W., herausgegeben von K. Budde; anders Stade, Z.ATl.W. VI.

Supplement des Dekalogs und Ausdruck der mosaischen Religion auf der Höhe, worauf sie von den Propheten des 8. Jahrhunderts gebracht war, gemeint. Nach der religiösen Seite war dabei das Princip der Liebe, nach der socialen das der Humanität vorherrschend, während als Grundlage beider der von Jahve mit Israel geschlossene „Bund" in den Vordergrund trat, eine Erkenntniss, welche die Vorstellung des Verhältnisses zwischen Gott und Volk als eines sittlich bedingten zum endgültigen Ausdruck brachte. Ausserdem bedeutete das ganze deuteronomische Unternehmen den Versuch, dem Jahvismus einen der Einheit und Einzigartigkeit Jahve's entsprechenden Charakter zu geben. Hauptforderung dafür war, demselben einerseits ein eigenes, vor allen heidnischen Einmischungen geschütztes Gebiet zu sichern, — andererseits ihm daselbst, durch Concentrirung aller gottesdienstlichen Handlungen auf den einen, von Jahve augenscheinlich geheiligten Ort, einen einheitlichen Charakter beizulegen, wodurch die Gefahr der Differenzirung Jahve's in verschiedene Localgötter aufgehoben wurde und der Monotheismus auch in dem Cultus einen bestimmten Ausdruck behielt. Gerade in der Art und Weise, wie sie die praktische Durchführung dieser Gedanken ermöglichte, liegt die grosse Bedeutung dieser deuteronomischen Gesetzgebung. Die Bamoth hatten ihre Schuldigkeit gethan und konnten abgeschafft werden, ohne dass der Jahvismus dadurch seine Herrschaft über das Leben verlor. Man schien sogar dadurch dem früheren Zustand, wo man bloss die Lade als Kriegsheiligthum hatte, wieder nahe zu kommen. Eine genaue Grenze zwischen heidnischem und israelitischem bzw. jahvistischem Wesen wurde gezogen. Der die Eigenart des Naturdienstes bildenden Vermischung des natürlichen und religiösen Lebens wurde z. B. durch den geänderten Charakter der Feste energisch Einhalt geboten. Eine gänzliche Loslösung nicht nur von dem politisch-nationalen, sondern auch von dem bürgerlich-socialen Leben wurde vorbereitet.

Inwiefern die von Josia nach diesen Grundlinien vollzogene Reform wesentlichen Erfolg hatte, ist schwer zu sagen. Dass sie jedenfalls keine tiefe Wurzel im Volksleben fasste, erhellt nicht nur aus der Predigt Jeremia's, sondern noch deutlicher aus der Thatsache, dass unter den folgenden Königen die heidnischen Culte sofort wieder ebenso üppig aufblühten wie zuvor. Nur die Sonderstellung Jerusalems und die dadurch gänzlich veränderte Lage der Priester scheinen auch später geblieben zu sein. In der Predigt Ezechiel's wird die Reform Josia's völlig unbeachtet gelassen. In den Kreisen des Volkes wurde sie als eine unfreiwillige Unterbrechung geliebter Gewohnheiten an-

gesehen. Dagegen hatte sie ihre grosse Bedeutung für die Zukunft. Zum ersten Mal war ein Plan skizzirt und wenigstens theilweise verwirklicht worden, nach welchem der Religion eine eigene, vom übrigen Volksleben abgegrenzte Stellung zugesichert war, und zu dem man somit zu jeder Zeit und unter allen Umständen zurückkehren konnte. Nach dem Fall Jerusalems bewies sich gerade dadurch die deuteronomische Gesetzgebung als eines der wirksamsten Mittel zur Erhaltung des Jahvismus.

Neben dem Obengenannten kommen für die Weiterentwicklung der israelitischen Religion in dieser Periode namentlich zwei Factoren in Betracht. Der erste ist der verhängnissvolle Tod Josia's in der Schlacht von Megiddo, 608, der gewissermaassen als der Anfang vom Ende Juda's bezeichnet werden kann; der zweite die Predigt Jeremia's.

Man kann sich den Eindruck, welchen ersteres Ereigniss namentlich in religiöser Hinsicht machte, kaum zu gross und zu tief denken, umsomehr als der Versuch Josia's, sich dem gegen Assur heranziehenden Pharao entgegenzustellen, wahrscheinlich auch auf national-religiösen Erwägungen beruhte. Man hatte sich in der Reformation auf's Neue dem Dienste Jahve's ergeben unter Abschaffung alles dessen, was nach dem neugefundenen Gesetzbuch mit seinem Willen in Widerspruch war. Man fühlte sich desswegen wieder in besonderem Maasse als sein Volk und meinte nun auch seiner segensreichen Hülfe unbedingt gewiss sein zu können. Und nun dieser Ausgang! Der Rückschlag musste fürchterlich sein. Die letzten Jahrzehnte, welche man seit der Reformation als eine Zeit des Abfalls und der Sünde betrachtete, waren verhältnissmässig Jahre des Friedens und der Wohlfahrt gewesen, und nun, da man zu Jahve zurückgekehrt war, brach das Unheil herein, wie niemals zuvor. Dass die reformatorische Bewegung dadurch in ihren Wirkungen gehemmt wurde und das heidnische Wesen wieder aufblühte, war nur die unbedeutendste Folge davon. Wichtiger war, dass auch bei den Anhängern des reinen Jahvismus die Frage nicht ausbleiben konnte, wie es denn entweder mit der Macht oder mit der Gerechtigkeit Jahve's stände. Namentlich die Letztere wurde in Zweifel gezogen.

Im Allgemeinen handelte es sich dabei um den Zusammenhang zwischen Frömmigkeit und irdischem Glück einerseits, zwischen Sünde und Unglück andererseits, was man gewöhnlich die mosaische Vergeltungslehre nennt. In der alttestamentl. Litteratur nimmt die betreffende Frage einen nicht geringen Raum ein; man denke nur an das Buch Hiob, Ps 49, 73, 77 u. a. Das Alter dieser Schriftstücke lässt sich schwer bestimmen; wahrscheinlich sind sie sämmtlich jünger als

das Exil. Doch darf man annehmen, dass eben von dieser Zeit her diese sich immer mehr individuell gestaltende Frage Israel bewegt hat und eine Antwort forderte. Dieselbe wurde nach verschiedenen Seiten verschieden gegeben. Die höchste Lösung führte zu einem persönlichen Leben mit Gott, bei welchem die Erfahrung göttlicher Gemeinschaft alle Fragen zum Schweigen brachte, und welches somit als der höchste Triumph eines nicht mehr national, sondern persönlich gearteten Glaubens angesehen werden darf. Auch die Unsterblichkeitsfrage steht damit in engster Verbindung.

Doch kam es nicht überall und sofort zu diesem Glaubenstriumph. In der Gegenwart herrschten andere Stimmungen. Neben Vielen, die, ohne von Jahve lassen zu wollen, doch irre an ihm geworden waren und in Verzweiflung fragten: „wo ist denn Jahve?", standen Andere, welche das Unglück mit seinen Folgen als göttliche Strafe für frühere, namentlich unter Manasse verübte Missethaten betrachteten und demselben mit dem halb spottenden, halb resignirten, bald zu einem Sprüchwort umgestalteten Worte entgegentraten: „die Väter haben saure Trauben gegessen, und den Kindern sind die Zähne stumpf geworden" Jer 31 29 Ez 18 2; während noch Andere in der festen Zuversicht auf die Macht und Treue Jahve's das ganze Unglück als eine göttliche Prüfung nahmen, auf welche um so gewisser, wie zur Zeit Jesaja's so auch jetzt, Errettung und Heil folgen würden. Die Letzteren stellten sich namentlich dem Jeremia gegenüber.

Es ist nicht ganz klar, welche Stellung Jeremia zu dem Unternehmen des Josia genommen hat. Obwohl er schon fünf Jahre vor der Reform als Prophet aufgetreten ist, wird er dennoch in dem Berichte darüber II Reg 22f gar nicht genannt. Statt seiner wurde die Prophetin Hulda zu Rath gezogen. Doch folgt aus Form und Inhalt seiner Predigt, dass er die deuteronomische Gesetzgebung kannte. Auch muss er selbst wenigstens eine Zeitlang an der Einführung derselben mitgewirkt haben Jer 11, und war ebenso gut wie sie zeitlebens ein Bekämpfer nicht nur der heidnischen, sondern auch aller ausserhalb Jerusalems stattfindenden Culte. Aber ihre Wirkung genügte ihm nicht. Ist es auch nicht sehr wahrscheinlich, dass er, wenn er von dem Lügengriffel der Schreiber redet, der das Gesetz in Lüge verwandelt hat Jer 8 8, an die deuteronomischen Gesetzgeber dachte, so hatte er doch augenscheinlich von der ganzen Bewegung andere Erfolge erhofft. Während die sittlichen Vorschriften des Gesetzes gar keinen oder nur sehr wenig Eingang fanden, wirkte dasselbe ein äusserliches Vertrauen auf den Tempel als den Wohnort Jahve's, welches jeder sittlichen Grundlage entbehrte, und wobei die frühere prophetische Predigt eines sitt-

lich bedingten Verhältnisses zwischen Gott und Volk ganz ausser Acht gelassen wurde. Für Jeremia war dieses Vertrauen ein unheilvoller Wahn. Er wollte innerliche Bekehrung, und man fühlte das Bedürfniss derselben gar nicht. Jeremia's ganze Predigt wird dadurch bestimmt. In vielen Stücken den letzten Propheten des Nordreichs vergleichbar, nimmt er doch in der Geschichte der israelitischen Religion eine eigene Stelle ein. Als solcher bildet er sofort einen entschiedenen Gegensatz zu seinen älteren Zeitgenossen Zephanja und Nahum.

Im Anschlusse an die Heilserwartungen Jesaja's hatten diese in den Zeitvorgängen, Zephanja in dem Auftreten der Skythen, Nahum in der Belagerung Ninive's, das Herannahen des Tages Jahve's erblickt. Die assyrische Macht ging schnell zur Neige; und als nun in der von Josia vollzogenen Reform Juda sich zu Jahve zu bekehren schien, lag in der That die Erwartung nahe, dass die Heilszeit nun bald für dasselbe anbrechen würde. Für Jeremia galt das Alles nicht. Seit Anfang seines Auftretens hatte er Juda das Gericht angekündigt, als dessen Vollzieher er sich in erster Linie wohl die von Norden her kommenden Skythen dachte. Und da trotz der scheinbaren Umkehr die innerliche Sachlage völlig dieselbe geblieben war, hatte auch die Reform in seine Predigt keine wesentliche Aenderung gebracht. Aber so brauchte auch die Katastrophe des Josia ihn nicht irre zu machen. Während dieselbe für Andere eine nicht zu verwindende Enttäuschung bedeutete, lieferte sie ihm bloss zur Bestätigung seiner Befürchtungen den Beweis, dass Jahve es mit seinem Volke sehr genau nehme und sich nicht mit dem Scheine zufrieden stellen lasse. Doch war es namentlich die Machterhebung Babels, welche nach der Eroberung Ninive's durch Nabopalassar und dem bald darauf von dessen Sohn Nebukadrezar über die Aegypter errungenen Siege bei Karkemis 604 seiner Predigt eine feste Form gab. Der Feind aus dem Norden, wenn er auch nicht den Namen der Skythen, sondern der Babylonier führte (Wellhausen), war da; das Gericht hatte seinen Anfang genommen. Für Jeremia war damit die erste Periode seiner Wirksamkeit abgeschlossen; was er bis dahin gepredigt hatte, wurde in ein dasselbe recapitulirendes Buch zusammengefasst. Doch erlangte gerade von jetzt ab seine prophetische Arbeit ihre eigentliche grosse Bedeutung.

Wie bei Jesaja die Unverletzbarkeit Zions, so steht bei Jeremia in directem Gegensatz dazu die Unabwendbarkeit des Gerichtes im Vordergrund seiner Verkündigung. Auch der heilige Ort, der Tempel muss fallen, und eben dass derselbe seit der Reform zum Gegenstande eines aller sittlichen Voraussetzungen entleerten Zutrauens

geworden war, machte diesen Fall um so nothwendiger. Mit dieser Predigt stand Jeremia im Gegensatz zum ganzen Volke in allen seinen Gliederungen; doch waren es namentlich die eifrigsten Jahveverehrer, deren Glauben und Hoffen er damit auf's Schmerzlichste ins Gesicht schlug. Für sie waren Patriotismus und Religion gleichbedeutend. Angeregt von Priestern und Propheten, als deren Wortführer wir Hananja, den Propheten mit den Alluren Jesaja's, kennen lernen, und ausgehend von der von Jesaja in den Vordergrund gestellten, durch die Anwesenheit des Tempels bezeugten und in der Reform auf's Neue zum Ausdruck gebrachten Heiligkeit Jerusalems, klammerten sie sich bald mit dem Muth der Verzweiflung, bald aber auch mit einem durch Nichts gerechtfertigten Leichtsinn, jedenfalls mit völliger Missachtung aller sittlichen Vorbedingungen an den Gedanken an, dass Jahve, wenn auch erst im letzten Augenblick, für sein Volk eintreten und ihm Rettung bringen würde. Auch die erste Deportation 597, bei welcher der König Jechonja mit der Blüthe und dem Kerne der Bevölkerung nach Babylon fortgeführt wurde, brachte in diese Stimmung keine Aenderung, reizte sie vielmehr auf's Höchste. Nicht nur die Zurückgebliebenen, auch die Verbannten unter Anregung von Propheten wie Zedekia, Achab, Semaja theilten sie Jer 29. Jerusalem stand ja auch noch; ohne Zweifel würden in kurzer Zeit — Hananja spricht von zwei Jahren — die Verbannten heimkehren und die geraubten Schätze dem Tempel zurückerstattet werden. Daran festzuhalten schien Forderung des Glaubens, das Entgegengesetzte Unglaube und Misstrauen gegen die Macht und die Majestät Jahve's zu sein.

Inmitten dieser, nicht selten leidenschaftlich vertheidigten Ansichten schlägt Jeremia einen ganz anderen Ton an. Der Patriotismus ist für ihn nichts, die Religion Alles. In der absoluten Trennung dieser beiden Begriffe liegt seine grosse Bedeutung. Ebenso wie Jesaja predigt er unbedingte Unterwerfung unter den Willen Jahve's; dieser fordert aber, weil Jahve gerecht ist, vor Allem das Gericht wie über die Völker überhaupt, so besonders über Israel. Aus dieser Ueberzeugung erklärt sich sein scheinbar antipatriotisches Auftreten. Jahve hat den Chaldäern das Gericht befohlen. Somit nützt es nichts, sich ihnen widersetzen zu wollen; vielmehr bringt jeder Widerstand ein ungleich grösseres Maass von Elend mit sich, und Alle, die zum Widerstand, wenn auch im Namen Jahve's, auffordern, müssen als Lügner und Volksverführer gebrandmarkt werden. Dagegen ist der einzige Weg, dem völligen Untergange zu entgehen, dass man sich der von Jahve zur Strafe über Juda verhängten Fremdherrschaft gut-

willig fügt. Hierin liegt die unter den verschiedensten Umständen immer wieder hervortretende Haupteigenart der jeremianischen Predigt. Was für Jesaja das unbedingte Zutrauen war, auch inmitten der grössten Gefahren, das war für Jeremia die ebenso unbedingte Unterwerfung unter das Gericht, auch wenn dabei auf nationale Selbständigkeit verzichtet werden musste. Dieselbe durch eigene Anstrengung gegen das Urtheil Gottes behaupten zu wollen, führe zum Tode; man rette sie nur dadurch, dass man sie für eine Zeit aufgebe.

Mehr noch als seine Predigt ist dabei die Persönlichkeit Jeremia's selbst bedeutsam. Smend (S. 240) spricht von der Gelassenheit, mit der Jeremia den Untergang Juda's erlebte: diese beruhe auf der ebenso ruhigen wie festen Zuversicht, dass mit dem gegenwärtigen Volke die Religion nicht dahinfalle. Doch schliesst sie einen gewaltigen inneren Kampf, wie sich derselbe bei keinem anderen Propheten nachweisen lässt, nicht aus. In inniger Liebe mit seinem Volk verbunden, alle die Schmerzen des Volkselends in tiefster Seele mitempfindend, musste er sich Volksfeind und Verräther, — in peinlichstem Gehorsam sich dem Willen Jahve's ergebend, Ungläubiger und Gotteslästerer, — nur das Wohl seines Volkes suchend und einer besseren Zukunft entgegenschauend, Verzweifelnder und Hoffnungsloser schelten und als solcher misshandeln lassen. Und auch mit sich selbst war er demzufolge unaufhörlich in Zwiespalt. Sein prophetischer Beruf war ihm zuwider und — eine Freude; die ihm gestellte Aufgabe sein Leiden und — seine Erquickung. Er predigt Bekehrung und hält sie kaum für möglich; er sucht das Leben seines Volks zu retten, und er predigt den Tod. Wie Amos der Prophet der socialen Moralität, Hosea der der Liebe, Jesaja der des Glaubens war, so ist Jeremia der Prophet des Leidens, innerlich und äusserlich. Was er sich bestrebt sein Volk durchmachen zu lassen, nämlich die völlige Loslösung des natürlichen Lebens von der Religion, damit es nur an Jahve, auch wo derselbe als Richter auftritt, seinen Halt suche, vollzieht sich in seiner eigenen, wie kaum bei einem anderen Propheten vorbildlichen Person. Sein Ringen ist ein Ringen für Israel; Prediger eines unumstösslichen Urtheils Gottes, ist er zu gleicher Zeit mit Wort und That der Fürsprecher seines Volks. Dadurch bildet er den Uebergang des Alten zum Neuen. Seine Predigt mag ihrem Wesen nach weniger originell sein als die der letzten Propheten des Nordreichs, seine Bedeutung ist grösser, gerade weil er mehr als sie in das Neue hineingreift und aus dem Zusammenbruch des judäischen Staates einen neuen geistigen Bund hervorkeimen sieht. Auch seine messianische Predigt befindet sich damit in Uebereinstimmung. Weniger grossartig als die des

Jesaja, trägt dieselbe einen mehr innerlichen Charakter. Wohl erwartet auch Jeremia einen König, einen Spross des davidischen Hauses, der, wenn nach längerer Zeit, nach 70 Jahren, das fremde Joch, unter das man sich jetzt zu beugen hat, zerbrochen sein wird, die Gerechtigkeit Jahve's zum vollen Ausdruck bringen wird. Doch ist es nicht der Rechtsstaat, sondern die das Gesetz Jahve's im Herzen tragende, von seinem Geiste geführte, ihm in treuer Anhänglichkeit ergebene Gemeinde, welche seinem Ideale entspricht. Und diese wird auf dem Wege des Leidens geboren. Wenn Jeremia auch keinen Aufschluss darüber giebt, in welcher Weise die Bekehrung bewirkt werden solle, so steht doch für ihn fest, dass dieselbe aus dem Leiden hervorgehen wird. Schon darum sind die bereits nach Babel Fortgeführten für ihn die besseren Elemente des Volks.

Jerusalem fiel 586; auch der Versuch, dem jüdischen Gemeinwesen unter der Statthalterschaft Gedalja's einen gewissen Fortbestand mit Mizpa als Mittelpunkt zu sichern, schlug fehl. Doch litt die Religion darunter nicht. Die Prophetie hatte im Namen Jahve's dieses Ende geweissagt, weckte aber dadurch auch, als dasselbe eintrat, die Ueberzeugung, dass Jahve nicht von den Fremdgöttern besiegt sei, sondern dass er selbst aus freien Stücken auf Grund seiner Gerechtigkeit sich von seinem Volke, seiner Stadt und seinem Tempel losgesagt habe. Für die Gotteserkenntniss bedeutete das einen mächtigen Fortschritt, der dem Jahvismus die Möglichkeit eines neuen Aufschwungs eröffnete.

§ 53. Die Heiligkeit Jahve's und der Gemeinde. — Die Erlösung.

Was die deuteronomische Gesetzgebung auf Grund der prophetischen Predigt mittels einer planmässigen Organisation zu bewerkstelligen beabsichtigt hatte, wurde durch das Exil in viel stärkerem Maasse auf gewaltsame Weise zum Ziel geführt. Hauptfactoren dabei waren die Anerkennung der absoluten Heiligkeit Jahve's und in enger Verbindung damit die nicht weniger absolute Abschliessung gegen das Heidenthum.

Dass die nach der Ermordung Gedalja's nach Aegypten geflüchteten Judäer sich dort grossentheils im Heidenthum verloren, ist ebensowenig zweifelhaft, wie dass auch von den nach Babel Verbannten viel heidnischer Naturdienst dahin mitgenommen wurde. Die Bekämpfung der Gillulim = Klötze, durch welche man sich Jahve auch im fremden Lande gegenwärtig zu machen suchte, durch Ezechiel beweist das hinlänglich Ez 30 u. ö. Doch wollte die Mehrzahl der Verbannten Israeliten und somit Jahvediener bleiben, stand dabei aber

sofort vor der unläugbaren Thatsache, dass Jahve selbst sein Volk von seinem Antlitze verstossen und seinen Wohnsitz auf Zion verlassen, damit aber auch das altherkömmliche Verhältniss zwischen sich und seinem Volke aufgehoben hatte; konnte doch Jahve bloss im heiligen Lande nach Gebühr verehrt werden. Was ausserhalb desselben geschah, war an sich unrein.

Während des ersten Jahrzehnts, 597—586, hatten die Exulanten der zuversichtlichen, von Ezechiel in Babel, ebenso wie von Jeremia in Palästina vergeblich bestrittenen Hoffnung gelebt: im letzten Augenblick werde Jahve für Jerusalem eintreten, die Chaldäer niederwerfen und sie selbst nach Juda zurückführen. In dieser Hoffnung hatten sie sich eng zusammengeschlossen und, während sie im Geist in ihrer alten heiligen Stadt, mit der sie rege Beziehungen unterhielten, fortlebten, eine Art neue Organisation ins Leben gerufen, in welcher sie unter ihren Geschlechtshäuptern oder Aeltesten ihren nationalen und religiösen Charakter so viel wie möglich zu bewahren suchten. Mit dem Falle Jerusalems war dieser Hoffnung der Boden genommen, aber die Gewohnheit, sich auch im Auslande als eine eigene Corporation zu betrachten, war schon tief genug eingewurzelt, um sich auch dann noch zu halten, und die jüdische Eigenart wurde ausserdem durch den Zufluss einer grossen Menge neuer Exulanten beträchtlich verstärkt.

Diese äusserte sich unter Anderem hauptsächlich in zwei Bräuchen: Sabbath und Beschneidung. Von Alters her in Israel in Uebung, ohne dass ein besonderes religiöses Gewicht darauf gelegt worden wäre, wurden dieselben von jetzt an die nach innen verbindenden und nach aussen unterscheidenden Erkennungszeichen (Wellhausen) der Zugehörigkeit zu Israel. Der sacramentale Charakter, der sie im späteren Judenthum auszeichnet, war die natürliche Folge davon.

Durch das völlige Aufhören jedes officiellen Cultus erfuhr im Uebrigen der Gottesdienst eine fundamentale Aenderung. Statt des Tempeldienstes wurde die regelmässige heilige Versammlung, namentlich am Sabbath, eingeführt, wo Gebet und Wort die Stelle des Opfers einnahmen. Da dieselbe überall stattfinden konnte und demnach einem wesentlichen Bedürfniss entsprach, blieb sie, auch als der Tempeldienst in Jerusalem wiederhergestellt war, unter dem Namen Synagoge neben demselben fortbestehen und wurde wie eine der wichtigsten Stützen des jüdischen Lebens, so auch eines der wirksamsten Mittel für die Verbreitung desselben. Im A. T. wird sie jedenfalls Ps 74 8 erwähnt.

Doch liegt die grosse Bedeutung des Exils nicht bloss in diesen

und ähnlichen speciellen Erscheinungen, sondern vielmehr in dem radicalen Bruch, welchen dasselbe zwischen Vergangenheit und Gegenwart herbeiführte. Der Jahvismus war von seinem natürlichen Boden losgerissen und eine völlige Neugründung dadurch nicht nur nothwendig gemacht, sondern auch ermöglicht.

Wie bei jeder früheren Entwicklung, so war auch hier die Gotteserkenntniss von entscheidender Wichtigkeit. Während dieselbe bisher die Gemeinschaft Gottes mit dem Volke zur Voraussetzung hatte, war durch das Exil das Gefühl der Entfernung an deren Stelle getreten. Man hatte die von Jesaja mit grösstem Nachdruck gepredigte Heiligkeit Jahve's in ihrem furchtbaren Ernst kennen gelernt und empfand nun das Verhältniss Gottes zu sich vor Allem als ein Verhältniss des Zorns. Nach verschiedenen Seiten offenbarten sich die Folgen dieser Empfindung. Zunächst in dem Gottesbegriff selbst. Wir finden bei Ezechiel zum ersten Mal den Umgang Gottes mit den Propheten durch einen Engel vermittelt. Statt wie frühere Propheten mit seinem Eigennamen wird Ezechiel, gleichsam um den ganzen Abstand zwischen Gott und ihm zum Ausdruck zu bringen, als „Menschenkind" angeredet. Bezeichnend ist dabei die Beschreibung des Thron- oder Cherubimwagens, auf welchem er Jahve aus der heiligen Stadt hinauffahren sah. Derselbe sieht aus wie Feuergluth; er fährt auf den Flügeln der Cherubim; kein Mensch kann seinen Anblick ertragen. Mit Ezechiel fängt somit der schon in den Consequenzen der jesajanischen Predigt liegende, nun aber durch das Exil zum Bewusstsein des Volks gebrachte Process an, welcher allmählich zu einer völligen Trennung von Himmel und Erde, Gott und Mensch führte und in dem spät-jüdischen Deismus zum Abschluss kam. Von den Büchern des A. T.'s steht in auffallendem Gegensatz zu den prophetischen Schriften das Buch Koheleth auf diesem deistischen Standpunkt. Freilich war von Ezechiel bis dahin noch eine lange Strecke.

Auf diesem von Ezechiel eröffneten Wege bewegt sich auch der Priestercodex. Während in den älteren Bestandtheilen des Pentateuchs öfters von Theophanien die Rede ist, werden dieselben im PC sorgfältig vermieden und kommen auch eigentlich anthropomorphische und anthropopathische Ausdrücke darin nicht vor. Neben dem „Wort" ist hier der kabod, welcher durch die Wolke ebensowohl offenbart als bedeckt wird, die einzige Erscheinungsform Jahve's.

In demselben Maasse, wie in den Jahrhunderten nach dem Exil der Abstand zwischen Gott und Israel stärker empfunden wurde, macht sich nun aber auch das Bestreben bemerkbar, denselben für den Glauben mit einer stets wachsenden Menge Zwischenwesen sehr

verschiedener Art auszufüllen, welche den Verkehr zwischen dem in unnahbarer Höhe thronenden Gott und den Erdenbewohnern vermitteln. Schon Sacharja geht in dieser Hinsicht über Ezechiel hinaus. Schliesslich wurde sogar das Gesetz als durch den Dienst von Engeln gegeben gedacht.

Viererlei lieferte diesem Bestreben den Stoff: der schon den älteren Erzählungen in Genesis und Exodus zu Grunde liegende Glaube an den Mal'ach Jahve, der nun aber eine, ihm von mehreren Gelehrten mit Unrecht auch schon in der älteren Vorstellung beigelegte Substantialität bekam und aus der blossen Erscheinungsform Jahve's auf Erden zu einer eigenen Person neben diesem wurde; namentlich bei Sacharja ist das der Fall; — zweitens: die Vorstellung von den Bene-ha'elohim, d. h. von göttlichen Wesen, welche den Thron Jahve's umgeben, auch unter dem Namen „Geister“ vorkommen und mitunter als „das Heer des Himmels“ bezeichnet werden (vgl. I Reg 22 u. ö.); — drittens: die spätere, durch den sich entwickelnden Monotheismus veranlasste Ansicht, nach welcher die Heidengötter als die Jahve untergeordneten und von ihm angestellten Patrone der einzelnen Völker betrachtet wurden (vgl. Jes 24 21 f Ps 82 und in ihrer ausgebildetsten Form das Buch Daniel); — und endlich die sich im Anschluss an griechische Anschauungen weiter entwickelnde, bald bloss dichterische, bald mehr reell gedachte Personification gewisser Kräfte, Eigenschaften und Erscheinungsformen Jahve's, so seines Geistes, seiner Weisheit, seiner Herrlichkeit, seiner Schechina; schon im A. T. finden sich Spuren davon in Prv 8 (Weber).

Doch war die in dieser Richtung sich entfaltende Aenderung der Gottesidee, wenn auch die principiell bedeutsamste, so doch nicht die einzige Folge des durch das Exil gründlich umgestalteten Verhältnisses zwischen Gott und Volk. Nicht weniger eingreifend war der Umstand, dass durch dasselbe die ganze Vergangenheit Israels unter den Gesichtspunkt einer schweren Verschuldung gerückt wurde; konnte man doch die Verstossung Israels von Seiten Jahve's lediglich als Offenbarung seines Zornes und somit als Strafe begreifen. Auch in dieser Hinsicht wurde die Auffassung Ezechiel's tonangebend. Vieles, was naturgemäss, seiner Zeit selbst nothwendige Aeusserung des natürlichen Volkslebens gewesen war, wurde nun, da man die Heiligkeit Jahve's ganz anders kennen gelernt hatte, und da dieselbe ganz andere Forderungen zu stellen schien, als Sünde verworfen; so die Bamoth, der Tempel als Theil des königlichen Palastes, die Verwaltung der priesterlichen Functionen, der ungehinderte Verkehr mit der Gottheit u. dgl. Die unbefangene Darstellung der Ver-

gangenheit fiel damit hin. An deren Stelle trat die Theorie in Bezug sowohl auf das ideelle Verhalten Jahve's, als auf das reelle Verhalten des Volkes. Für diese war der Mosaismus in dem Stadium seiner Entwicklung, das er mit dem 5. Jahrhundert erreicht hatte, der Maassstab für die frühere Geschichte, wurde demnach in seiner damaligen Form als schon den Anfang derselben bildend und ihr in ihrer Entfaltung, wenn auch meistens in negativem Sinne, zu Grunde liegend gedacht.

In dem Priestercodex hat diese Theorie ihren classischen Ausdruck gefunden. Während derselbe für die Zeit vor Moses verschiedene Perioden annimmt — so von Adam bis Abraham, für welche Zeit der Gottesname Elohim charakteristisch ist, von Abraham bis Moses, wo Gott als El-Schaddaj erscheint, wohingegen von Moses an der Name Jahve auftritt; so unterscheidet der PC auch die Berith Gottes mit Noah mit dem Regenbogen als Zeichen auch für Nichtisraeliten und die Berith mit Abraham mit dem Zeichen der Beschneidung u. s. w. —, tritt mit Moses, also am Geburtstage des eigentlichen israelitischen Volkes, das Gesetz als Offenbarung des göttlichen Willens wie mit einem Schlage hervor. Was sich im Laufe der Geschichte, namentlich unter dem Einflusse des Exils, als Forderung der göttlichen Heiligkeit bezeugt hatte, wurde als von jeher von Jahve geplant an den Eingang der Geschichte gestellt. Dazu kam, dass durch die gewaltsame Zerreissung aller nationalen Bande von einem Sichhineinleben in die frühere Geschichte nicht mehr die Rede sein konnte. Was man hinter sich hatte, war eine abgeschlossene, bald nach vielen Seiten nicht mehr verstandene Zeit, mithin ein Abstractum, das gerade als solches in besonderem Maasse den Charakter eines Sünden- und Gnadenspiegels bekam. Auch von der jedenfalls noch anderthalb Jahrhunderte jüngeren Chronik gilt, wenn auch vielfach modificirt, dasselbe. Wie der PC beschreibt auch sie nicht die wirkliche, sondern die ideelle Geschichte, giebt aber dadurch dem Streben und Hoffen, der Reue und Dankbarkeit, den Befürchtungen und Erwartungen, kurz dem gesammten religiösen Leben des Judenthums im Anfange der griechischen Periode einen äusserst lehrreichen Ausdruck.

Mit dem Fall Jerusalems war das israelitische Volk als solches untergegangen. Es war die Aufgabe Ezechiel's, namentlich in seiner zweiten Periode, aus dem Volksgrabe die Gemeinde Jahve's hervortreten zu lassen. Hieraus erklärt sich der sich dem Atomismus nähernde Individualismus, welcher, in grellem Widerspruch zu der von den früheren Propheten sowohl vorausgesetzten, als immer wieder in den Vordergrund gestellten Solidarität der Geschlechter, eines der charakteristi-

schen Kennzeichen der ezechielischen Predigt bildet. In Ezechiel begegnet uns nicht nur der Prophet-Priester, sondern auch der Prophet-Seelsorger; vgl. Ez 18, 23. Obgleich das Volk todt war, lebten die Einzelnen; und da ihre Bekehrung die nothwendige Vorbedingung für die Auferstehung des Ganzen war, musste die prophetische Predigt auf erstere abzielen. Doch ging die betreffende Arbeit nicht über die Grenzen eines Zwischenaktes hinaus; war es Ezechiel schliesslich doch auch wieder um die mittelst der Einzelnen zum neuen Leben auferstehende Gemeinde zu thun, ohne dass dabei der Zusammenhang zwischen beiden immer zur Klarheit kam. Dem Individualismus einen bleibenden Platz in der israelitischen Religion zu sichern, war der Chokma-Litteratur vorbehalten.

Dagegen giebt es noch zwei Punkte, in Bezug auf welche die ezechielische Predigt die Weiterentwicklung der israelitischen Religion und Theologie beherrscht: die Eschatologie und die Organisation der Gemeinde.

Mit bei Weitem grösserem Recht als Jeremia darf Ezechiel der Vater der Eschatologie genannt werden. In scharfen Zügen, ohne Rücksicht auf die Gegenwart und dadurch der Apokalyptik den Weg bereitend, zeichnet Ezechiel auf Grund seiner Gotteserkenntniss das Bild der Zukunft. Jahve wird den zerstreuten Todtengebeinen Leben einblasen, die Verbannten, nicht nur Juda's, sondern auch des Nordreiches nach Palästina zurückführen und es dort, nachdem er selbst seinen Wohnsitz in dem völlig erneuten Tempel wieder bezogen hat, unter dem Scepter eines davidischen Königs und Hirten zu neuer Wohlfahrt und Herrlichkeit bringen. Als Motiv dafür gilt bei Ezechiel ausschliesslich die Heiligkeit Jahve's. Durch die Verstossung Israels hatte Jahve sich in den Augen der Völker, die ihn in den Sturz seines Volkes verwickelt glaubten, entheiligt. Die Schmach, welche er über sein Volk und namentlich über dessen Land gebracht hatte, traf ihn selbst. Dieselbe von sich abzuwälzen, musste somit der Zweck der Erlösung sein. Drum wird auch in den Psalmen öfters gesagt: Jahve bringt das Heil um seines Namens willen. Doch genügte die einfache Wiederherstellung Israels dazu nicht. Hieraus erklärt sich die eigenthümliche Vorstellung (Ez 38f) von einem Angriff Gogs von Magog in einer unbestimmten Zukunft auf das dann wieder ruhig dahinlebende Israel. Mit grosser Heeresmacht wird dieser, dessen Name vielleicht von Gyges entlehnt ist (E. Meyer), mit dem Ezechiel aber gewiss nicht eine bestimmte Person, sondern den Vertreter der Jahve und Israel feindlichen Weltmacht bezeichnet, auf Jerusalem losstürmen, dann aber auch Jahve den Anlass bieten, ihn mit einem Schlage zu zerschmettern, sich selbst

von dem Verdacht der Ohnmacht, welcher seit dem Siege der Chaldäer auf ihm lastete, zu befreien und seine alleinige Gottheit dadurch sonnenklar zu beweisen.

In den Zukunftserwartungen der nachezechielischen Zeit nimmt diese Vorstellung einer Endkatastrophe, durch welche in einem gewaltigen Zusammenstoss die heidnischen, zu diesem Zwecke verbündeten Reiche vernichtet, Israel dagegen zur endlichen Herrlichkeit gebracht werden soll, einen grossen Raum ein. Die messianische Hoffnung im weiteren Sinne spitzt sich wesentlich darin zu.

In engster Verbindung mit dieser Eschatologie steht bei Ezechiel das Bestreben, Israel innerlich und äusserlich eine V e r f a s s u n g zu geben, welche den Ansprüchen der Heiligkeit Jahve's genügte; konnte doch die Endkatastrophe nicht kommen, solange Israel sich nicht als ein heiliges Volk entfaltet hatte. Solch ein Verfassungsentwurf findet sich in den letzten Capiteln des ezechielischen Buches. Dass er denselben mitten im Exil in der Art ausführte, beweist seinen festen Glauben an die dereinstige Rückkehr nach Palästina. Einestheils ganz in der Luft schwebend, mit historisch gewordenen Zuständen ebensowenig rechnend, wie mit der geographischen Lage, Land und Lage als tabula rasa betrachtend, andererseits aber mit seinen Vorschriften in die kleinsten Details des praktischen Lebens hinabgehend und sich dabei streng an das Durchführbare haltend, ist dieser Entwurf, wenn er auch niemals officielle Gültigkeit hatte, doch wesentlich der Grund geworden, auf welchem in der Zeit Nehemia's die Bildung der Gemeinde c. 440 zu Stande kam. Sowohl das sog. Heiligkeits- (nach DILLMANN Sinai-) Gesetz, hauptsächlich in Lev 17—26, als auch der PC in seinen verschiedenen Schichten sind wesentlich nichts Anderes als die freie, bald sich den Zeitverhältnissen mehr anpassende, bald auch das grosse Princip der in die Erscheinung tretenden Heiligkeit weiter durchführende Reproduction des von Ezechiel Gegebenen. Wir stehen hier am Eingang der grossen, in Babel begonnenen, in Palästina weiter fortgeführten gesetzgeberischen Arbeit, welche, auf dem Wege des Deuteronomiums fortschreitend, aber nicht mehr wie dieses durch sociale und politische Verhältnisse gehindert, Israel zu einer Cultusgemeinschaft, zur Bewahrerin der köstlichsten Güter der Menschheit gemacht, es aber zugleich auf einen Weg gebracht hat, der, weil er sich zu sehr in äusserliche Dinge verlor, sich schliesslich todtlaufen musste. Wie viel altes Material dabei verwerthet wurde, lässt sich schwer bestimmen; ebensowenig aber kann bestritten werden, dass auch das Alte in eine neue Fassung gebracht und einem neuen Zweck dienstbar gemacht wurde. Dabei handelte es sich vor Allem um das in dem Cultus

sich aussprechende Verhältniss zu Gott. Nicht nur politische Erwägungen wurden ganz beiseite gelassen — so trat an die Stelle des Königs die legitime, im Hause Zadoks festgelegte, sich im PC bald in dem aaronitischen Hohenpriester zuspitzende Priesterschaft, und man war fortan gegen die politische Lage: Unterwerfung unter die Seleukiden, Ptolemäer oder Römer, ziemlich indifferent, wenn man nur gottesdienstliche Freiheit hatte —, sondern auch die social-ethische Seite des Lebens, welche Amos in der absoluten Gerechtigkeitsforderung so nachdrücklich geltend gemacht hatte, wurde, wenn sie auch durch die prophetische Schrift immer wieder in Erinnerung gerufen wurde, hier nicht betont. Dagegen hatte das Gesetz in seinen verschiedenen Gestaltungen einen dreifachen Zweck: 1. durch eine grosse Menge sehr verschiedenartiger, mitunter symbolischer Verordnungen jedes Eindringen fremdartiger Einflüsse so gut wie unmöglich zu machen, 2. durch genaue Beobachtung ceremonieller Reinheit sowie durch Verwehrung des freien Zutritts zu Jahve — man denke an den Jahve's Tempel umgebenden Priestercordon mit dem Hohenpriester an der Spitze und den Leviten als Basis — jeder Entweihung seines heiligen Namens entgegenzutreten, und 3. die Mittel anzugeben, um jede Störung der Gemeinschaft mit Gott innerhalb der Gemeinde aufzuheben. Die grosse Bedeutung, welche in dem Gesetze und demnach in dem ganzen nachnehemianischen Judenthum den Opfern und namentlich den Sühnopfern in ihren verschiedenen Anwendungen zukommt, findet darin ihren Erklärungsgrund. Diese bildeten, als die nothwendige Bedingung für eine fortwährende Bestätigung bzw. Wiederherstellung des neu geschlossenen, durch die Sünde und namentlich durch die Unreinheit des Volkes immer auf's Neue gefährdeten Bundes, die Garantie für ein gutes Verhältniss zwischen Gott und dem Volke. Ohne dass man sich die Wirkung derselben theoretisch zurecht zu legen versuchte, kam in ihnen für das Bewusstsein Israels der volle Ernst der Heiligkeit Jahve's, aber auch die Gewissheit der Sündenvergebung zum Ausdruck; somit waren sie es vor Allem, die dem Judenthum den für das Christenthum so äusserst wichtigen Charakter einer Versöhnungsreligion beilegten. Dabei bildete der alljährliche grosse Versöhnungstag das Hauptmoment. Von Ezechiel noch nicht erwähnt, wird derselbe in dem PC zum Schlussakt und Höhepunkt des das ganze Leben umrahmenden Opferdienstes gemacht. Dass dieser dabei einen ganz anderen, bei Weitem mehr rituellen Charakter bekam, als er früher hatte, liegt auf der Hand. Auf das „wie", das „wo" und das „durch wen" d. h. auf die Gesetzmässigkeit der Opfer kam es nun hauptsächlich an.

Doch war neben dem Opferdienst auch das ceremonielle Gesetz

von nicht geringer Bedeutung. Es hatte die Wirkung, dass es, wie Smend (S. 326) richtig hervorhebt, das Leben mit einem förmlichen Netz überzog und es mit tausend Fäden an den göttlichen Willen festband. Dass es neben dem Segen einer ernsten, strengen, sich immer wieder vor Gott stellenden Lebensauffassung auch die Gefahren einer bloss formellen Casuistik zur Folge hatte, hat sich in der Geschichte nur allzu deutlich gezeigt.

Ein ganz anderer Ton als aus der Predigt des Ezechiel klingt uns aus derjenigen seines wahrscheinlich nicht, wie man bis in die neueste Zeit ziemlich allgemein glaubte, in Babel, sondern irgendwo in Palästina lebenden Zeitgenossen, des sog. Deuterojesaja, des Verfassers von Jes 40—55, entgegen[1]. Während die Gotteserkenntniss Ersteren zu einer entschiedenen Betonung des Gesetzes, d. h. der Organisation führte, tritt bei Letzterem aus demselben Princip die Predigt eines umsonst geschenkten Heils in den Vordergrund, für welches die gläubige Annahme die einzige, dann aber auch unabweisbare Vorbedingung ist. Gerade hierin liegt seine Bedeutung für die israelitische Religion. Ebenso wie Ezechiel von der Heiligkeit Gottes ausgehend, fasst er dieselbe nicht nach ihrer formellen Seite, d. h. nach den Ansprüchen, welche sie an Israel stellt, sondern nach Art des 1. Jesaja, dem er auch die Bezeichnung Jahve's als des Heiligen Israels entlehnt, nach ihrem innerlichen Wesen als die sittliche Majestät. Es giebt keinen Propheten, der in dieser Beziehung so weit gegangen ist wie er, und der demnach nach der einen Seite die israelitische Religion so sehr in die Bahnen des universalistischen Monotheismus gelenkt, andrerseits aber auch die specielle Aufgabe Israels so nachdrücklich betont hat. Was von früheren Propheten schon angedeutet war — man denke an die Verspottung des goldenen Stierbildes durch Hosea und die jesajanische Bezeichnung der Heidengötter als Elilim —, bei diesen aber mehr oder weniger isolirt auftrat, jedenfalls nicht mit voller Consequenz durchgeführt wurde, wird hier das Princip der ganzen Welt- und Lebensanschauung. Bei Deuterojesaja ist Jahve nicht nur der Einzige, dem gedient werden darf (Dekalog), oder der Einzigartige (Jesaja) oder der Einheitliche (Deuteronomium), sondern der absolut Einzige. Als Gott Israels ist er zugleich Gott der Natur und der Geschichte, Schöpfer des Himmels und der Erde, Lenker alles Geschehens. In dieser Beziehung bahnt Deuterojesaja, ebenso wie Ezechiel, wenn auch auf andere Weise, dem

[1] Mit Recht werden in neuester Zeit die Capitel 56—66 diesem Propheten abgesprochen. Duhm, Das Buch Jesaja, schreibt dieselben einem sog. Tritojesaja zu, der in der Zeit unmittelbar vor Nehemia gelebt haben soll; Cheyne nimmt für diese Capitel eine Mehrheit von Verfassern an.

PC den Weg. Nur ist in Letzterem, dem historischen Plane dieses Werkes gemäss, das Verhältniss zwischen den beiden Termini ein verschiedenes; nach Deuterojesaja ist Jahve, der Gott Israels, der Weltschöpfer und Lenker; nach PC hat Gott, der Weltschöpfer, unter dem Namen Jahve sich Israels, seines Volkes, angenommen. Den historischen Anlass zu dieser deuterojesajanischen Gotteserkenntniss bildet der Siegeszug des aus unbekannter Ferne heranrückenden, dem Chaldäerreiche den Todesstoss versetzenden Cyrus. Während für die früheren Propheten Assur und Babel die Strafwerkzeuge in der Hand des auf sein Volk ergrimmten Jahve waren, steht der Perserkönig für Deuterojesaja in einem ganz anderen Lichte. Er ist der von Jahve verordnete Befreier Israels, daher sein Hirte und Gesalbter, derjenige, der das Haus Jahve's in Jerusalem wieder aufrichten wird. Hiermit tritt Cyrus wenigstens theilweise an die Stelle des messianischen Königs. Da Jahve der Gott aller Welt ist, kann sein Gesalbter als Vollstrecker seines Willens auch ein Weltherrscher sein. Doch bleibt Israel auch dabei der Zweck und Mittelpunkt des göttlichen Waltens. Bei Deuterojesaja tritt demzufolge die Frage in den Vordergrund, welches der Beruf Israels in der Welt sei. Ebenso wenig wie der 1. Jesaja, dennoch aber diesen Gedanken nach seiner positiven Seite mehr ins Breite ausführend, erkennt er Israel eine politische Aufgabe zu. Als Volk ist Israel nichts, ein Würmchen ohne Gestalt. Dagegen ist es seine Ehre, die Unterweisung, das Recht, die Kenntniss Jahve's zu besitzen; und es hat die Aufgabe, als Träger der Sache Jahve's, dieselbe die darauf harrenden Völker zu lehren und somit ein Licht der Völker zu sein.

Dieser Gedanke findet seinen Ausdruck in der dem Deuterojesaja eigenthümlichen Bezeichnung des Volkes als Ebed-Jahve. In neuester Zeit haben mehrere Gelehrten die sog. Ebed-Jahvelieder, Jes 42 1—4 49 1—6 50 4—9 52 13—53 12, im Unterschied zu den anderen Stücken, wo eben so gut von dem Ebed-Jahve die Rede ist, dem Deuterojesaja abgesprochen. Duhm betrachtet sie als jünger, jedenfalls nachexilisch und meint, dass sie sich zwar an Deuterojesaja ebenso, wie an Jeremia und das B. Hiob anlehnen, ihrerseits aber dem Deuterojesaja nicht bekannt sind, da er sonst auf sie hätte Rücksicht nehmen müssen. Wellhausen und Smend dagegen halten sie für älter und meinen, dass er sie als Themata zu seinen Predigten benutzt hat (Wellhausen S. 117) oder dass er sein Bestes ihnen verdankt (Smend S. 354). Doch beruht diese ganze Unterscheidung auf Verkennung der prophetischen Gedanken. Die Annahme Duhm's, dass in den sog. Liedern an ein von seinen eigenen Landsleuten zum Märtyrer gemachtes Individuum, einen Thoralehrer, zu denken sei, wird mit Recht von

Wellhausen verworfen. Eine gewisse Unklarheit ist den darauf bezüglichen Ausführungen nicht abzusprechen. Dieselbe findet aber dadurch ihre Erklärung, dass Israel darin genommen ist bald nach seiner historischen Erscheinung, bald nach seiner Idee, d. h. wie es für Gott ist, ohne dass beide Gesichtspunkte überall scharf auseinander gehalten werden. Im ersteren Falle ist es das wirkliche, mit Sünden belastete, von Jahve abgefallene, unter selbstverschuldetem Elend seufzende Volk; im letzteren das ideelle, von Gott gerufene und geliebte, dessen er immer wieder eingedenk ist und an dem er fortwährend sein Wohlgefallen hat. Doch bekommt gerade durch diese Doppelseitigkeit der betreffende Gedanke seine grösste Vertiefung. Als das ideelle Israel gedacht, hat der Ebed-Jahve einen Beruf nicht nur für die Völker, für welche er das Licht des Rechts und des Heils leuchten lassen muss, sondern auch für Israel nach seiner gegenwärtigen Erscheinung, das er aus seiner Zerstreuung zu sammeln und zu Jahve zurückzubringen hat. Die Idee hat sich die Realität unterthan zu machen. In der Predigt des stellvertretenden Leidens Jes 53 findet dieser Gedanke seinen classischen Ausdruck. Während in der gesetzlichen Opfertheorie die Frage nach der Versöhnung der Sünder innerhalb der Gemeinde erledigt wird, gilt es hier die bei Weitem bedeutendere Frage nach der Versöhnung des Volkes selbst seinem innerlichen Wesen nach. Dieselbe kommt dadurch zu Stande, dass Jahve das Leiden seines Volkes, weil er es von seinem Knechte willig aufgenommen und getragen sieht, als genügende Strafe und somit als Sühne betrachtet. Wir begegnen hier dem Gedanken Jeremia's in seiner vollen Anwendung auf das unter dem Bilde des Ebed-Jahve personificirte Volk, dass die Unterwerfung unter das Gericht, im speciellen Fall den Tod, der einzige Weg ist, demselben seine tödtende Wirkung zu nehmen, ihn somit zum Durchgange zum Heil, d. h. zum neuen Leben zu machen. Während bei Ezechiel die Auferweckung des Volkes von aussen her erfolgt (Ez 38), steht dieselbe hier als Auferstehung mit der Versöhnung in engster Verbindung. Gerade in dieser Beziehung ist Deuterojesaja mehr als irgend ein anderer Prophet der Vorläufer des Christenthums. Er ist in doppeltem Sinne der Prophet der Erlösung: einmal, weil er die Befreiung durch Cyrus, also die baldige Wiederherstellung des Volkes, parallel der Erlösung aus Aegypten, weissagt; andererseits, weil diese Befreiung ihm die Versöhnung bedeutet, das Abgetragensein der Schuld, die gnadenreiche Aufhebung der Strafe und auf Grund davon das Wiederaufgenommensein in die Gunst Jahve's. Dieser, den Ezechiel aus Jerusalem hinwegziehen sah, ist nach der Predigt des Deuterojesaja nahe daran, zu seinem Volke zurückzukehren. „Tröstet, tröstet

mein Volk, spricht euer Gott" u. s. w. „Steige hinauf auf einen hohen Berg, du Freudenbotin Zion, u. s. w., sprich zu den Städten Juda's: Da ist euer Gott" (Jes 40 1 ff 9).

Wie grosse Bedeutung diese Gedanken für die jüdische Frömmigkeit haben, erhellt aus den zahlreichen Anklängen daran in dem Psalmbuche, das im Allgemeinen als die Antwort der Gemeinde auf Gesetz und Propheten zu betrachten ist. Beispielsweise erwähnen wir den zuversichtlichen Glauben, dass aus jedesmaliger tiefer Noth das Heil als eine göttlich-nothwendige Gnadenfrucht hervorspriessen werde; die enge Verbindung zwischen Sündenvergebung und äusserlicher Rettung ebensowohl als die Empfindung, der Versöhnung noch nicht theilhaft zu sein, weil ja das Leiden noch anhält und man noch nicht angesichts der Welt zur Herrlichkeit kam; die immer wieder neu auflebende Hoffnung, dass Jahve nun doch bald die Regierung wieder antreten und als Richter über, mehr aber noch für sein Volk auftreten werde; das Bewusstsein, welches sich oft ebenso energisch als scheinbar unmotivirt ausspricht, in allen seinen wechselnden Schicksalen, in Erniedrigung und Erhöhung, ein Zeuge der Völker d. h. ein Prediger Jahve's zu sein: sind es doch gerade diese und ähnliche Gedanken, welche sich nach verschiedenen Seiten wie auf jedem Blatte des Psalters hervordrängen.

§ 54. Die jüdische Gemeinde.

In der letzten Hälfte des 6. Jahrhunderts kam es in Juda für kurze Zeit zu einem neuen Aufschwung. Auf Anregung der Propheten Haggai und Sacharja wurde unter Leitung Josua's und Serubabel's Hand gelegt an den Wiederaufbau des Tempels und derselbe im 6. Jahre des Darius Hystaspis 516 vollendet Esr 6 15. Nach der gewöhnlichen Ansicht soll dieser Thatsache eine von Cyrus veranlasste Rückkehr einer grossen Menge Exulanten, zu denen auch Josua und Serubabel gehört hätten, vorhergegangen und die Fundamente des Tempels schon von diesen gelegt worden sein. In neuester Zeit ist nicht nur Letzteres (Kuenen, Stade u. A.), sondern auch die damalige Rückkehr selbst in Zweifel gezogen worden (Kosters), hauptsächlich weil in den zeitgenössischen Nachrichten davon gar nicht die Rede ist, und dieselbe lediglich aus den Erzählungen des im Allgemeinen wenig glaubwürdigen Chronisten, dem wir das B. Esra-Nehemia in seiner gegenwärtigen Gestalt verdanken, belegt werden kann. Wenn auch historisch überaus wichtig, ist die betreffende Frage für die Geschichte der Religion ziemlich gleichgültig, da doch jedenfalls die Thatsache feststeht, dass vor wie nach

539 bis zur Mitte des 5. Jahrhunderts der Zustand in Juda äusserst traurig war und ein wesentlicher, von zurückgekehrten Exulanten geübter Einfluss sich nicht bemerken lässt. Auch der Tempelbau brachte darin keine eingreifende Aenderung; die auf Grund der Predigt Haggai's und Sacharja's an diesen geknüpften Hoffnungen verwirklichten sich nicht, und die grosse Katastrophe, welche die ganze Welt in Bewegung setzen, für Israel aber die messianische Zeit herbeibringen sollte, blieb aus. Nur so viel war gewonnen, dass wieder ein Mittelpunkt des Cultus da war und man sich somit zu der Wiederherstellung einer religiösen, hauptsächlich auf der Grundlage des Deuteronomiums beruhenden Organisation anschicken konnte. Indessen scheint man dieselbe schon bald mit wenig Eifer betrieben zu haben; ist doch das wahrscheinlich aus der 1. Hälfte des 5. Jahrhunderts stammende B. Maleachi eine fortlaufende Anklage wegen Mangels an Ehrfurcht gegen Jahve, wegen des wenig ernsten Bestrebens, den Verpflichtungen ihm gegenüber nachzukommen, und wegen der Muthlosigkeit, welche angesichts der Gleichgültigkeit Jahve's gegen Leben und Wohlfahrt des Volkes sogar die Frommen befallen hatte. Dem gegenüber predigt der Prophet die Erscheinung Jahve's zum Gerichte in erster Linie über Israel selbst und erhebt mit Rücksicht darauf die Forderung einer gründlichen, wenn auch hauptsächlich in cultischen und ceremoniellen Beziehungen gesuchten Bekehrung, welche einerseits das Gericht zu ertragen befähigen, andererseits aber auch, durch Elia, den Wegbereiter und Boten Jahve's, eingeleitet, die Erscheinung Jahve's erst möglich machen werde. Wie nothwendig dieselbe war, erhellt aus Beschreibungen, wie sie z. B. das aus dieser Zeit stammende Capitel Jes 59 bietet.

Mit Nehemia brach eine andere Zeit an. Er war ein Mann, nicht des Worts wie die Propheten, sondern der That, und eines solchen bedurfte es. Zuerst königlicher Mundschenk in Susa, dann persischer Statthalter in Juda, stellte er seine ungemein grosse staatsmännische Klugheit und sachverständige Thatkraft in den Dienst des verfallenen Judenthums. Mit ungeheurer Anstrengung und Beharrlichkeit gelang es ihm, hier neues, reges Leben zu wecken, ungeachtet grossen, offenen und geheimen Widerstandes die Mauern Jerusalems wieder aufzubauen, der verlassenen, grossentheils in Trümmern liegenden Stadt eine ihm wenigstens theilweise mit Leib und Seele ergebene Bevölkerung zuzuführen, mit Aufopferung eigener Interessen sociale Missstände zu beseitigen, bei den herabgekommenen, von ihrer Umgebung auf's Tiefste verachteten Juden das Bewusstsein, das Volk Jahve's zu sein, wieder rege zu machen, kurz einen Zustand

concentrirten, kräftigen Volks- oder besser Gemeindelebens hervorzurufen, welcher in den späteren Jahrhunderten auch unter mannigfachen Stürmen nicht verloren gegangen ist.

In der Verfolgung seines Zieles fand er in dem Schriftgelehrten Esra eine kräftige Hülfe. Ueber das Verhältniss beider Männer namentlich in chronologischer Hinsicht, herrscht in neuester Zeit grosse Unsicherheit. Nach der gewöhnlichen, auf den Nachrichten der Bb. Esra und Nehemia in ihrer gegenwärtigen Gestalt beruhenden Vorstellung war Esra schon im Jahre 458, also dreizehn Jahre vor Nehemia, mit einer ansehnlichen Menge Exulanten aus Babel nach Juda gekommen und hatte schon damals den übrigens fehlgeschlagenen Versuch gemacht, durch gewaltsame Auflösung der mit nichtjüdischen Frauen geschlossenen Ehen eine sowohl geistige als leibliche Absonderung der echtjüdischen Gemeinde, der gola von dem ʿam haʾareṣ durchzuführen. Dann aber war a. 445 Nehemia gekommen, und jetzt wurde, nachdem durch den Mauerbau der inneren Absperrung eine äussere vorhergegangen war, die von Esra beabsichtigte Reform wieder aufgenommen und namentlich durch die feierliche Einführung des von Esra aus Babel mitgebrachten Gesetzbuches durchgeführt. Doch kam der dadurch ins Leben gerufene Zustand während der Abwesenheit des 432 nach Persien abgereisten Nehemia wieder sehr in Unordnung, und es kostete Letzteren nach seiner Rückkehr grosse Mühe, die einmal beschworenen Gesetzesbestimmungen wieder zu Ehren zu bringen. Die Vertreibung angesehener Priester, unter ihnen sogar des Enkels des Hohepriesters Eljasib, war dazu erforderlich. Gegen diese Vorstellung sind namentlich von Kosters[1] mit Berufung auf die in den Bb. Esra und Nehemia verwertheten „Denkwürdigkeiten" dieser Männer schwerwiegende Einwendungen erhoben worden. Mit grossem Geschick hat Kosters die Ansicht vertheidigt, dass unter völliger Umkehrung der gewöhnlich angenommenen Reihenfolge der Aufbau der Mauern, die vorläufige Organisation des Gemeinwesens und die Ordnung der socialen und cultischen Angelegenheiten, dann aber auch die Reise Nehemia's nach Persien und seine Rückkehr nach Juda vor der Ankunft Esra's mit seiner Gola in Jerusalem anzusetzen sei. Diese sei gerade durch Nehemia während seiner Abwesenheit aus Juda veranlasst worden. Erst später sei dann, nach dem fehlgeschlagenen Versuch Esra's, das ganze Volk zu einer durch Lösung der Mischehen bezeugten Trennung von der heidnischen Umgebung zu begeistern, unter heftigem Widerspruch etlicher Vornehmen und Priester die eigentliche Gemeinde, der kahal, im Gegensatz zu

[1] Het herstel van Israël in het perzische tijdvak. (1894.)

dem ʿam haʾareṣ gebildet und das Gesetz eingeführt worden. Mag auch diese Auffassung noch manchen Bedenken unterliegen, nicht zu verkennen ist, dass sie namentlich mit Rücksicht auf verschiedene Details in den Erzählungen Esra's und Nehemia's grosse Wahrscheinlichkeit hat. In Bezug auf die Religionsgeschichte ist der grosse Unterschied, dass nach dieser Ansicht das Neuaufleben Israels nicht nur zur Zeit Haggai's und Serubabel's, sondern auch zur Zeit Nehemia's viel mehr, als man gewöhnlich meint, aus der Mitte der in Juda Zurückgebliebenen hervorgegangen ist. Doch sind auch so die eigentliche Gemeindebildung wie die Einführung der Gesetzesherrschaft, somit die beiden Charakteristica der nachnehemianischen Zeit unter babylonischem Einfluss, d. h. unter dem Einfluss der Gola, zu Stande gekommen.

Nehemia war mit Regierungsgewalt bekleidet. Ungeachtet des enormen Unterschiedes der Zeitverhältnisse, der Stellung, des Charakters, der Glaubensüberzeugungen u. dgl. ist seine Bedeutung in mancher Hinsicht mit der David's zu vergleichen. Wie dieser der Vater des israelitischen Staates, so ist er der Gründer der jüdischen Gemeinde. Auch wetteifert er mit ihm in der Hingebung an den bei David israelitisch, bei ihm selbst jüdisch gefärbten Jahvismus. Jedenfalls darf er unter die bedeutendsten Männer Israel's gerechnet werden.

Doch hat für die innere, mehr theologische Entwicklung der israelitischen Religion auch Esra grosse Bedeutung. Während S o f e r i m schon früher als Hof- und Staatsbeamte, wie im Allgemeinen als Schreiber oder Schriftsteller, vorkommen, ist Esra der Erste, dem dieser Name auf religionsgeschichtlichem Gebiete zukommt. Als solcher ist er, während er selbst auf den Schultern Ezechiel's steht, der Vater dieser grossen Menge Männer, die in den folgenden Jahrhunderten unter dem Namen Schriftgelehrte die eigentlichen Gesetzgeber, Schriftsteller und Theologen des Judenthums sind. In der Chronik bilden sie schon einen geordneten Stand; in der jüdischen Ueberlieferung werden sie als die Nachfolger und Erben der Propheten betrachtet, die späteren Träger der von Moses hergeleiteten ἀκριβὴς διαδοχή. Wie den Propheten seine religiöse und moralische, so verdankt ihnen der Jahvismus seine intellectuelle Grösse. In ihrer compilatorisch-gesetzgeberischen Arbeit haben sie Staunenswerthes geleistet. Noch zur Zeit Jesu waren sie die eigentlichen geistigen Herrscher des Volks. Dass sie dabei ein von den politischen Wirrsalen ganz unabhängiges Arbeitsfeld hatten, konnte nur ihrem Einfluss zu Gute kommen. Ihre Bedeutung kann nicht leicht überschätzt werden.

Die esra-nehemianische Wirksamkeit war der Schlussakt der deuteronomischen Bewegung; dieselbe wurde dadurch zum Ziel geführt. Ein Kreis war gebildet, der in bewusstem Gegensatz zu der ihn umringenden heidnischen Welt in seinem ganzen Sein und namentlich in seinem Cultus die Einheit, Heiligkeit, Herrschaft und Gnade Gottes zum Ausdruck bringen sollte. Dem prophetischen Ideale war zwar damit eine greitbare Gestalt gegeben, dasselbe aber dadurch zugleich seines geistigen Charakters beraubt und zu einem in seiner Aeusserlichkeit bis zur Unkenntlichkeit entstellten Schattenbilde herabgedrückt. Die Form drohte den Inhalt zu überwuchern, die Einrahmung das Wesen, Ezechiel den Deuterojesaja. Der Staat war zur Kirche geworden; die Kirche wurde wieder zum Staat. Mit Recht bemerkt WELLHAUSEN (S. 138f), dass Worte wie šophar, teruʿa, ṣaba' u. dgl. aus dem Gebiet des Heeres- und Kriegsdienstes auf das des Cultus übertragen wurden. Für die oben erwähnte Aenderung ist das bezeichnend. Doch ist namentlich eine Vergleichung der älteren Samuelis- und Königsbücher mit der als historisches Werk wenig brauchbaren, dagegen als Spiegel ihrer Zeit ausserordentlich wichtigen Chronik in dieser Beziehung äusserst lehrreich. Die Leviten treten da an die Stelle der königlichen Leibwache, nicht politische, sondern religiös-cultische Erwägungen geben den Ausschlag. Der ganze Abstand zwischen der früheren und späteren Zeit wird darin offenbar.

Für die diesen kirchlichen Staat zusammenhaltende Verfassung hat Flavius Josephus zum ersten Male den Ausdruck Theokratie gebraucht. Man hat sich gewöhnt, denselben in freiem, mehr geistigem Sinne auf die israelitische Religion im Allgemeinen anzuwenden, weil ihre Eigenart in der Anerkennung Jahve's als des einzigen Gebieters und Königs auf jedem Lebensgebiet liegt. Menschliche Gebieter, seien es Richter, Aelteste oder Könige, Unterdrücker oder Befreier, Fremde oder Eigene, stehen unter seiner Oberherrschaft und haben nur Berechtigung, solange sie als seine, von ihm mit Regierungsgewalt bekleideten Stellvertreter betrachtet werden können. Doch ist das nicht die historische Bedeutung des Wortes. Nach dieser ist Theokratie = Hierokratie, d. h. nicht ein König, sondern ein Priester hat die Macht in Händen. Das Wort steht so mit Bezeichnungen wie Monarchie, Oligarchie, Despotie u. dgl. auf einer Linie.

Einen freilich wenig bedeutenden Nebenbuhler bekam die jüdische in der um diese Zeit gestifteten samaritanischen Gemeinde, deren Mittelpunkt der Tempel auf dem Berge Garizim in der Nähe Sichem's war. Wahrscheinlich wurde derselbe von Sanballat, dem grossen

Widersacher Nehemia's, für seinen Schwiegersohn errichtet, den, wie oben erwähnt, Nehemia aus Jerusalem vertrieben hatte Neh 13 28. Obgleich die Samaritaner sich selbst als die legitimen Söhne Israel's bezeichneten, so haben sie doch für die Religion keine wesentliche Bedeutung. Von den Juden übernahmen sie den Pentateuch, wahrscheinlich nicht sofort und in Anbetracht des alterthümlichen, objectiven und farblosen Charakters dieses Gesetzbuches[1], sondern später, weil sie eine officielle, göttlich sanctionirte Basis für ihren Cultus nicht entbehren konnten. Da sie namentlich im Anfange die mit dem jüdisch-gesetzlichen Treiben unzufriedenen Elemente an sich zogen, wirkten sie mittelbar zur Befestigung der jüdischen Gemeinde mit. Dass die Chronik das frühere Nordreich als ein heidnisches Land erwähnt, erklärt sich aus der feindseligen Stimmung der Juden gegen die Samaritaner. Durch etliche politische Conflicte geschürt, war diese Stimmung noch zur Zeit Jesu die herrschende. Im Jahre 120 v. Chr. wurde der Tempel auf dem Garizim von Johannes Hyrcanus zerstört.

Dagegen breitete die jüdische Gemeinde sich innerlich und äusserlich aus. Aus der Chronik lässt sich folgern, dass Gesetzeslehrer die verschiedenen Theile des Landes durchzogen und im Allgemeinen eine gute Aufnahme fanden. Dass sie später auch ausserhalb Palästina's arbeiteten, ist bekannt. Auch das nördlich von den Samaritanern gelegene Galiläa schloss sich der jüdischen Gemeinde an. Wie verschieden das Verhältniss hie und da war, erhellt übrigens aus 2 Chron 30 10 f.

Während der Tempel zu Jerusalem an Bedeutung stieg und das Tempelpersonal eine immer festere Organisation erlangte, wurden daneben an allen Orten des Landes Synagogen als ebensoviele Mittelpunkte geistigen Lebens erbaut. Für die Consolidirung des Gesetzes unter dem Volke leisteten diese der damaligen Gotteserkenntniss in gewissem Maasse den gleichen Dienst, wie die Bamoth dem älteren Jahvismus. Sie brachten die ihrem Princip nach immer mehr transcendent werdende Religion dem Volksleben nahe. Auch unter politischen Trübsalen und mannigfachen Localfehden erstarkte dadurch das Bewusstsein der Berufung durch Jahve und demzufolge das Selbstgefühl. Viele Psalmen datiren gewiss aus dieser Zeit; sie legen das Zeugniss echter Frömmigkeit ab.

Eines der für alle Zukunft bedeutsamsten Erzeugnisse der nachnehemianischen Zeit ist zweifelsohne der Kanon. Auch dafür hatte das Deuteronomium den Grund gelegt. Schon während des Exils scheint

[1] Wellhausen S. 148.

man dasselbe mit älteren, theils geschichtlichen, theils gesetzgeberischen Werken verbunden zu haben, während andere ein deuteronomisches Gepräge erhielten oder nach deuteronomischen Principien umgearbeitet wurden, so die Bücher der Richter und Könige. Zu dem erweiterten deuteronomischen Gesetzbuch kamen nun jüngere Gesetzessammlungen hinzu. Endlich wurde das Ganze in einen historischen, dem PC entlehnten Rahmen gebracht. Ebenso wie die ihm zu Grunde liegenden Sammlungen trug dasselbe den Namen torath Moše und bildete als solches die erste Bibel der Juden. In der Annahme, dass dieses ganze Werk schon von Esra eingeführt sei, kann man Wellhausen nicht beistimmen. Dagegen scheint es, wie aus der Chronik hervorgeht, jedenfalls vor dem Ende des 4. Jahrhunderts in seiner gegenwärtigen Gestalt fertig gewesen zu sein. Nur die Diaskeue währte noch lange Zeit fort. Doch hatte mit dem Abschluss des Pentateuchs die gesetzgeberische Arbeit selbst noch keinen Abschluss erreicht. Ihm folgten Mischna und Gemara und, als auch diese eine feste Gestalt bekommen hatten, die Tosephta.

Eine zweite Sammlung der Heiligen Schrift bildeten die Nebiim. Was von der älteren, sei es geschichtlichen, sei es prophetischen Litteratur bewahrt geblieben war, wurde mit jüngeren, durch die Zeitverhältnisse veranlassten Stücken zusammengenommen, geordnet und in ein aus verschiedenen Theilen bestehendes Ganze untergebracht. Dass die älteren Stücke dabei eine umfassende Ueberarbeitung erfuhren, lässt sich nachweisen; doch ist es schwer, eine einigermaassen scharfe Grenze zu ziehen. Als Hauptprincip namentlich für die Bearbeitung älterer Stücke darf angenommen werden das Bestreben: erstens die Geschichte in den Dienst der religiösen Belehrung zu stellen, zweitens die Gegenwart entweder als Strafe oder als Zeichen göttlicher Gunst, jedenfalls aber als Anordnung Jahve's kenntlich zu machen. Wie in dem Gesetze eine unwillkürliche Antedatirung bestimmter Verordnungen und Zustände die Folge davon war, so hier die Eintragung neuer Weissagungen in die älteren Schriftstücke. Dabei ging man von der Voraussetzung aus, dass, da die Weltgeschichte sich nach einem göttlichen Plane abspielte, derselbe im Voraus den Propheten mitgetheilt worden sei, wenn es auch in ihren geschriebenen Weissagungen nicht mehr zu lesen wäre. Doch kamen auch mehrere Stücke von zeitgenössischen, wenn auch anonym gehaltenen Propheten hinzu; so Jes 24—27, 34, 35; Joël; Sach 9—14, Jona u. a. Mit wenigen Ausnahmen unterscheiden diese sich von den älteren durch ihren mehr apokalyptischen Charakter. Während diese in erster Linie für die Gegenwart berechnet sind, aus ihr hervorspriessen und auf sie einzuwirken suchen, ist das mit jenen

nicht oder in viel geringerem Maasse der Fall. Für sie sind die aus der älteren Prophetie übernommenen Zukunftserwartungen schon bestimmte, mehr oder weniger feststehende Grössen, welche mit grösserer oder geringerer Freiheit auf die nächste oder weitere Zukunft angewendet und ihrem Inhalt gemäss als Verheissungen oder Drohungen verwerthet werden. Doch fehlt ihnen noch das der späteren Apokalyptik eigenthümliche, in dem A. T. zum ersten Male bei Daniel vorkommende pseudepigraphische Moment. Ihr Werth liegt hauptsächlich in der überall aufblitzenden, sich oft schon in der Form kundgebenden Gewissheit von der Nähe des Heils. In dieser Beziehung mit vielen Psalmen auf einer Linie stehend, sind sie messianisch, ob sie nun von einem persönlichen Messias reden (Sach 9) oder nicht (Jes 24 ff, Joël). Uebrigens ist für die Geistesstimmung dieser Zeit namentlich die Aufnahme des Buches Jona in den Prophetenkanon bezeichnend. Gegenüber dem immer auf's Neue wieder auflodernden Hass gegen die der Gemeinde feindselige, dieselbe fortwährend bedrückende Welt, der sich in der leidenschaftlichen Bitte um das Kommen des Gerichts und um Rache Luft giebt, wie das in manchen Psalmen der Fall ist, vernehmen wir hier die ein jüdisches Ohr im Allgemeinen fremdartig anmuthende Predigt der Langmuth und Barmherzigkeit Gottes auch gegenüber der heidnischen Welt, da er ja auch diese gemacht habe. Einen directen Gegensatz zu diesem Prophetenbüchlein bildet das schliesslich noch unter die Ketubim aufgenommene Buch Esther.

Eine etwas genauere Zeitbestimmung lässt sich für diese jüngeren Prophetenbücher nicht geben. Wahrscheinlich stammen mehrere derselben aus der griechischen Zeit; die Verlegung von Sach 9 ff in die makkabäische Periode (WELLHAUSEN) ist dagegen nicht zu empfehlen; im Anfang des zweiten Jahrhunderts scheint vielmehr die Sammlung der Propheten abgeschlossen gewesen zu sein. Als heilige Schrift bildete sie die Ergänzung des Gesetzes.

Eine dritte Sammlung, unter dem Namen Ketubim, hat mit den beiden ersten niemals auf einer Linie gestanden. Bemerkenswerth ist, dass, während im Volksleben das Aramäische allmählich das Hebräische verdrängte, letzteres seine Beibehaltung als heilige Sprache gerade der Bibel verdankt. Freilich trug dieser Unterschied auch viel dazu bei, dass die Religion in den Kreisen des Volkes in wachsendem Maasse ihre Lebenskraft einbüsste und die Werthung derselben als einer besonderen Angelegenheit der Schriftgelehrten mit eigener Sprache gefördert wurde; mussten doch die heiligen Schriften nach der Verlesung in die Landessprache übertragen werden (Targumim).

§ 55. Judenthum und Hellenismus. Die jüdische Frömmigkeit.

Während der zweiten Hälfte der persischen Oberherrschaft, vom Ende des 5. bis zum Ende des 4. Jahrhunderts, war die jüdische Gemeinde innerlich und äusserlich in einer ruhig und rasch fortschreitenden Entwicklung begriffen gewesen. Dagegen hatte sie in der Berührung mit der griechischen Welt, welche um das Ende des 4. Jahrhunderts anfängt, eine harte Probe zu bestehen. Was in früherer Zeit der Zusammenstoss mit der kanaanitischen Cultur für den alten Israelitismus gewesen war, das war mutatis mutandis diese Berührung für das Judenthum. Für seinen welthistorischen Beruf hat es kein bedeutenderes Ereigniss gegeben. Es galt hier einerseits die Bewährung seiner in das ganze sociale Leben verflochtenen religiösen Eigenart gegenüber einer in vielen Beziehungen überlegenen Cultur, andererseits die völlige Selbsthingabe in den Strom eines unbeschränkten Universalismus.

Der Eroberungszug Alexander's des Grossen und die nach dessen Tode folgenden endlosen Revolutionen und Kriege brachten für die Juden äusserlich bloss eine Aenderung des politischen Regiments mit sich. Mit geringen Ausnahmen standen sie von 320 bis 198 durchgehends unter der Oberherrschaft Aegyptens. Von da an gehörten sie zum syrischen Reiche. Für die Religion hatte weder das Eine noch das Andere wesentliche Bedeutung. Sie genossen eine verhältnissmässige Ruhe, und da sie ihrerseits sich jedes Eingreifens in den Lauf der Dinge enthielten, blieben sie auch unter der Vorsteherschaft ihrer Hohenpriester vollkommen frei in der Verwaltung ihrer eigenen geistlichen Angelegenheiten. Von grosser Bedeutung war es dagegen, dass in Folge der von Alexander angeregten Völkerbewegung die ganze Welt sich auf eine Weise und in einem Maasse für sie öffnete, wie niemals vorher. Alexander hat den grossartigen Plan gehegt, ein Weltreich zu stiften, das nicht nur durch Einheit der Herrschaft, sondern auch durch Einheit der Sprache, Sitte und Bildung zusammengehalten würde. Auch die Juden wurden hineingezogen. Für ihre Religion kommt dabei zweierlei in Betracht: 1. das Vordringen des Griechenthums in Palästina selbst; 2. der mächtige Aufschwung, welchen die Diaspora nahm.

Schon früher, namentlich seit dem Exil hat es Juden ausserhalb Palästina's gegeben, nie aber in so ungeheurer Menge wie jetzt. Vieles wirkte dazu mit. Es entstanden jüdische Colonien im Osten und Westen. Die Niederlassungen von Juden in den hellenistischen Städten, namentlich in den neu errichteten, wurden mit allen möglichen Mitteln

von den Fürsten begünstigt, bisweilen auch zwangsweise betrieben. Die Juden selbst fühlten sich durch Handelsinteressen in alle Welt hinausgelockt. Dabei zeigte sich ihre ungemein grosse Gewandtheit, sich den Forderungen des Weltverkehrs anzupassen. Wie sie früher Hirten, dann bei veränderter Lage Ackerbauern gewesen waren, so wurden sie nun Geschäftsleute und Händler. Hauptstadt und Centrum dieser Diaspora war das neu gegründete Alexandria, doch fand man sie bald an allen Orten der Welt. Dass sie dabei die griechische Art und Sprache annahmen, wenn auch nur als Gewand ihres jüdischen Wesens, liegt auf der Hand. Doch litt Letzteres darunter nicht. Mit unlösbaren Fäden der Liebe und Verehrung fühlten die Juden der Diaspora sich an den Tempel zu Jerusalem und seinen Cultus gebunden. Mit grosser Gewissenhaftigkeit entrichteten sie ihre Abgaben an ihn; und je weiter sie von ihm entfernt waren, desto höher stieg er in ihrer Schätzung, desto glänzender wurde der Nimbus, der ihn in ihren Augen umstrahlte. In dieser Beziehung kann der ca. 160 von Onias IV. nach dem Muster des jerusalemischen erbaute Tempel zu Leontopolis, wenn da auch bis 73 n. Chr. ein förmlicher jüdischer Cultus unterhalten wurde, nur als Auswuchs betrachtet werden. Den Zusammenhang mit Jerusalem störte er nicht, und sogar die ägyptischen Juden sahen ihn nicht als vollberechtigt an.

Dagegen kam die Richtung, in welcher die israelitische Religion sich seit dem Exil und namentlich seit Esra entfaltet hatte, ihrer Beibehaltung in der Diaspora zu Gute. Der Monotheismus konnte überall gepflegt, Synagogen überall errichtet, das Gesetz, wenn auch nicht immer in der von manchem Frommen gewollten peinlichen Strenge, doch seinen allgemeinen Principien nach überall beobachtet werden. Die Bande, welche den Jahvismus längere Zeit an den Boden Kanaans gefesselt hatten, waren gelockert, und die Bedingungen vorhanden, dass die Volksreligion sich zur Weltreligion entwickelte. Nur das Fahrzeug mangelte, aber der Hellenismus lieferte dasselbe.



Unter der Regierung des Ptolemäus II. Philadelphus (283—247) wurde die Thora, wahrscheinlich mehr aus litterarischen, als aus religiösen Motiven ins Griechische übertragen. Es folgten bald Uebersetzungen der Propheten und Ketubim. Andere Werke, theils aus dem Hebräischen übersetzt (Jesus Sirach, I Makkabäer u. a.), theils sofort griechisch verfasst (Weisheit Salomo's, Zusätze zu Daniel, Esther u. a.) kamen hinzu, und das Ganze wurde von den Juden der Diaspora als ihre Bibel recipirt. Die Bedeutung, welche dieser für die Ausbreitung, sowie im Allgemeinen für die Weiterentwicklung des Judenthums und im Anschluss daran somit auch für das Christen-

thum zukommt, kann nicht zu hoch angeschlagen werden. Schon ihr Name, Septuaginta, ist in dieser Hinsicht charakteristisch. In dem Briefe des Pseudo-Aristeas wird derselbe von der Zahl der Uebersetzer abgeleitet, und diese Auffassung ist bis in die neueste Zeit landläufig geblieben; doch scheint er vielmehr in Bezug auf die 70 Völker von Gen 10 als Universal- oder Welt-Bibel gemeint zu sein; war doch das Griechische, wenn es sich hier auch um ein sehr barbarisches Griechisch handelt, die kosmopolitische Sprache. Wie grossen Werth man dieser Uebersetzung beilegte, erhellt aus der Thatsache, dass dieselbe längere Zeit auch in Palästina allgemein gebraucht und als die Bibel angesehen wurde. Einzig der Umstand, dass die Christen in ihrem Streit gegen das Judenthum sich regelmässig auf sie beriefen, war die Ursache, dass die Juden sie fallen liessen. Nur durch die christliche Kirche ist sie für uns erhalten worden.

Durch diese Uebersetzung war eine neue Sprache, ein in jeder Beziehung von unzähligen Hebraïsmen durchwobenes Griechisch geschaffen, welches als das wirksame Instrument der hellenistischen Civilisation zu betrachten ist und dem die christliche Theologie ihre specifische Terminologie grösstentheils verdankt. Ueber die reichhaltige Litteratur, welche in dieser Sprache geschrieben ist[1], haben wir hier nicht zu handeln. Ihren endgültigen Höhepunkt erreicht dieselbe in den für die älteste christliche Theologie so überaus wichtigen Schriften des alexandrinischen Philosophen Philo Judäus (Anfang der christlichen Aera).

In religiöser Hinsicht liegt die Bedeutung dieser Civilisation, welche im Allgemeinen als die Verschmelzung der orientalischen und occidentalischen Cultur bezeichnet werden kann, in der engen Verbindung jüdischen Glaubens und griechischer Philosophie, durch welche man einerseits den Inhalt des ersteren in den Formen und mit den Mitteln der letzteren aller Welt zugänglich machen wollte, andererseits die Lehren früherer Philosophen sowie die tiefsinnigsten philosophischen Systeme mittels einer allegorischen Schriftauslegung, welche ihrerseits wieder die Theorie einer absoluten, sich auf die kleinsten Schriftzeichen erstreckenden Inspiration zur Voraussetzung hatte, als in der Bibel enthalten und von Moses und den Propheten schon längst gepredigt darzustellen suchte. Dass der jüdische Glaube, bei fast völliger Abstreifung seines particularistischen Charakters, doch seinem eigentlichen Wesen nach darunter nicht verloren ging, ist der beste

[1] Vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter J. C., II, S. 694—882.

Beweis für die ihm trotz jeder Verunreinigung fortwährend einwohnende innere Lebenskraft.

Nicht weniger freilich offenbarte dieselbe sich in der Anziehungskraft, welche trotz aller Missachtung und Verhöhnung von Seiten der griechischen Welt von dem jüdischen Glauben ausging, und der die so äusserst merkwürdige Erscheinung des Proselytismus, d. h. des Anschlusses zahlreicher Nichtjuden an die jüdische Gemeinde ihre Entstehung verdankt. Namentlich der Monotheismus und die Abzweckung des jüdischen Glaubens auf das praktische Leben, sowie sein sittlicher Ernst scheinen die Triebkräfte dabei gewesen zu sein. Doch gab es verschiedene Grade, in welchen dieser Anschluss vollzogen werden konnte. Neben solchen, die sich der Beschneidung unterwarfen, dadurch aber auch sich zur Beobachtung des gesammten Ceremonialgesetzes verpflichteten und auf Grund davon in die Gemeinde aufgenommen wurden (richtige Proselyten, gewöhnlich „Proselyten der Gerechtigkeit“ genannt), standen Andere („gottesfürchtige“ Heiden, „Proselyten des Thores“), welche sich zu dem Monotheismus und der bildlosen Verehrung Gottes bekannten, den Sabbath hielten und die Synagoge besuchten, sich jedoch in der Beobachtung des Ceremonialgesetzes auf gewisse Hauptpunkte beschränkten und somit auch nicht wirklich der Gemeinde beitraten. Die Zahl solcher Proselyten scheint ungeheuer gewesen zu sein. Dass gerade sie das wichtigste Contingent an Heidenchristen lieferten, ist begreiflich.

Während die jüdische Religion in der Diaspora unter dem Einflusse des Hellenismus ihre eigenen Wege verfolgte, konnte sie sich auch in der Heimath diesem Einflusse nicht verschliessen. In vollen Strömen hatte sich das Griechenthum auch über Palästina ergossen. Neue Städte mit griechischer Bevölkerung waren gegründet[1] und in den bestehenden griechische Colonien errichtet. Griechisches Wesen und griechische Sprache drangen auch in Palästina überall durch.

Die Stimmung der jüdischen Gemeinde dem Hellenismus gegenüber, welcher sich hier freilich mehr von seiner weltlich-frivolen als von seiner philosophisch-ernsten Seite zeigte, war eine getheilte. Bei den oberen Ständen fand er im Allgemeinen ein freundliches Entgegenkommen. Schön sagt Wellhausen (S. 196): „der glänzende Firniss der fremden Cultur blendete sie; der Luxus und das Vergnügen zog sie an; die Welt ladete ein, und sie setzten sich mit an den Tisch.“ Im Anfange des 2. Jahrhunderts muss so der Hellenismus in Palästina schon erhebliche Fortschritte gemacht haben. Als Jason 175

[1] Siehe die Liste derselben aus der römischen Zeit bei Schürer II, S. 50 bis 131.

gegen seinen Bruder Onias III. wegen des Hohenpriesteramtes intriguirte, bot er dem syrischen König Antiochus IV. Epiphanes (175 bis 164) nicht nur grosse, aus dem Tempel genommene Geldsummen an, sondern er bat ihn auch, ihm die Errichtung eines Gymnasiums in Jerusalem zu gestatten und zu genehmigen, dass er die Einwohner Jerusalems als Antiochener aufschreibe, m. a. W. dass er ihnen das antiochenische Bürgerrecht verkaufe. Ausserdem bezeugte sich die Vorliebe für die hellenische Cultur in der Abschaffung gesetzlicher Einrichtungen, welche als lästig und barbarisch empfunden wurden, sowie in der Einführung griechischer Gewohnheiten, wie Wettspiele und dgl.

Diesem Process der Hellenisirung, der, hätte er einen ruhigen Fortgang gehabt, schliesslich das Judenthum in ein synkretistisches Heidenthum aufgelöst hätte, wurde durch den Unverstand und die Rohheit des eben genannten Antiochus Epiphanes wider dessen Willen Einhalt geboten; meinte dieser doch, nachdem er durch den Zwist der jüdischen Aristokratie einen Anlass bekommen hatte, in die Angelegenheiten der Gemeinde einzugreifen, durch gewaltsame Abschaffung des jüdischen Cultus und Verbot aller jüdischen Satzungen bei Todesstrafe, wobei er namentlich die Sabbathfeier und die Beschneidung im Auge hatte, das Werk der Hellenisirung Juda's mit einem Schlage zur Vollendung bringen zu können. Jerusalem sollte eine griechische Stadt werden. Auf dem Brandopferaltar im Tempel wurde ein heidnischer Altar erbaut, der „Greuel des Entsetzens" von Dan 11 31 12 11, und der Tempel selbst dem olympischen Zeus geweiht (168). Die sich widersetzende Bevölkerung wurde hingemordet, die Mauern niedergerissen und in die zu einer starken Burg umgebaute Davidstadt eine syrische Besatzung gelegt. Eine förmliche Religionsverfolgung fing an; doch war es eben diese, welche das Judenthum rettete.

Während die tonangebenden Kreise sich dem Hellenismus zuwandten, hatte es von Anfang an Viele gegeben, welche nicht mit dieser Strömung schwimmen wollten, sondern mit aller Kraft an dem gesetzlichen Judenthum festhielten. Durch die herrschende Richtung in den Hintergrund gedrängt, waren sie so ziemlich zu einer Secte geworden, welche, mit dem Namen Chasidim (Asidaioi, Fromme) bezeichnet, sich durch ihre Gesetzestreue und ihr Festhalten am väterlichen Glauben kennzeichnete, in den öffentlichen Angelegenheiten aber ganz zurücktrat. Mit der Verfolgung wurde das anders. Da traten sie in die Bresche und zogen durch ihre Bekenntnisstreue und ihren freudigen Märtyrermuth die breite Masse des Volks, welches

seinen Führern bis jetzt freie Hand gelassen hatte, selbst aber seinen Glauben und seine Sitte nicht hatte aufgeben wollen, auf ihre Seite. Nun entbrannte nach einer kurzen Zeit passiven Widerstandes unter der Leitung eines einfachen Priesters Matathias aus dem Geschlecht der Hasmonäer der heilige Krieg. Dieser wurde mit wunderbarem Erfolge geführt; ein Sieg folgte dem anderen, bis es endlich Judas dem Makkabäer, dem Sohne des Matathias, gelang, sich Jerusalems, wenn auch ohne die Burg, zu bemächtigen. Der Tempel wurde gereinigt, ein neuer Altar errichtet und der Gottesdienst, der drei Jahre aufgehört hatte, wieder in Gang gebracht. Zu Ehren dieses Ereignisses wurde das Fest der Tempelweihe eingesetzt. Die jüdische Religion hatte sich gegenüber dem Hellenismus siegreich behauptet; ein Versuch, jene hinter diesen zurücktreten zu lassen, ist nicht wieder gemacht worden. Der weitere Krieg galt nicht mehr dem Glauben, sondern der Herrscherstellung der Hasmonäer selbst. Diesen gelang es, das mit Alkimus wieder auftauchende legitime Hohepriestergeschlecht zu verdrängen und in fortwährenden Kriegen, wo Intriguen und politische Gewandtheit die Stelle von Ehrlichkeit und Treue einnahmen, sich selbst zuerst mit der hohepriesterlichen, dann aber auch mit der königlichen Würde bekleiden zu lassen. Für die israelitische Religion war das insofern von Bedeutung, als diese dadurch noch einmal eine politische Machtstellung erlangte. Die Gemeinde war wieder ein Reich geworden, und die Ausbreitung desselben kam, wenn auch nur äusserlich, der Religion zu Gute. Jerusalem herrschte wieder einmal, wie zu David's Zeiten. Idumäer und Ituräer wurden gezwungen, sich beschneiden zu lassen. Die äusserste Noth schien sich in die grösste Herrlichkeit umgewandelt zu haben.

Doch nur für kurze Zeit. Bald musste Israel die Schmach über sich ergehen lassen, einen Idumäer zum Könige zu haben; dann kam die Römerherrschaft, und um die Selbständigkeit Israel's war es für immer geschehen.

In religiöser Hinsicht liegt die Bedeutung dieser Jahrhunderte in der Entwicklung der jüdischen Frömmigkeit. Namentlich das Buch Daniel ist hierfür charakteristisch. Aus der tiefen Nacht der Religionsverfolgung geboren (165/164), legt es in seiner uns fremd anmuthenden pseudepigraphisch-apokalyptischen Form ein beredtes Zeugniss ab für den zuversichtlichen Glauben und die lebendige Hoffnung der „Frommen“. Einerseits Trost- und Erbauungsbuch, giebt es andererseits eine religiöse Betrachtung der Weltgeschichte seit der Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer, welche, weltgeschichtlich statt zeitgeschichtlich genommen, für Jahrhunderte auch in der christ-

lichen Kirche maassgebend geblieben ist. Sein Hauptgedanke ist, dass die Zeit der heidnischen Weltreiche ein Ende hat. Dieselben haben ihren Höhepunkt in dem Reiche des unter verschiedenen Pseudonymen eingeführten Antiochus Epiphanes erreicht, dem schlimmsten aller, in welchem die widergöttliche Macht ihrer höchsten Offenbarung zustrebt. Nach kurzer Frist aber wird es von dem wie ein Menschensohn aus den Wolken des Himmels herabkommenden Reich der Heiligen zermalmt werden. Die messianische Zeit bricht dann an, in welcher Israel, nun aber nicht mehr als ein besonderes Volk, sondern als ein Weltreich die Macht in Händen haben wird. Auch die schon verstorbenen Märtyrer werden daran Theil nehmen. Der deuterojesajanische Gedanke, dass aus tiefster Noth das Heil plötzlich hervorspriessen werde, dass also je grösser die Noth, desto näher das Heil sei, kehrt hier mit allen Consequenzen wieder. Auch die für den christlichen Glauben so bedeutsame Auferstehungshoffnung findet in diesem Buche ihren Grund.

Ist auch die Frage nach dem makkabäischen Ursprung mehrerer Psalmen noch nicht endgültig erledigt, so darf doch als sicher angenommen werden, dass gerade diese Zeit für die Psalmendichtung eine äusserst fruchtbare gewesen sein muss. Neben der fast verzweifelnden Klage und der eindringlichsten Bitte tritt dabei die messianische Hoffnung stark in den Vordergrund. Durch den Glauben im Widerspruch zu dem Augenschein angeregt, schien dieselbe in den Erfolgen nicht nur der ersten Makkabäer, sondern namentlich auch eines Jonathan und Simon in auffälliger Weise bestätigt zu werden. Die Erwartungen, welche sich schon an die Rückkehr aus Babel, den Tempelbau und Serubabel angeknüpft hatten, wurden wieder lebendig. Man sah den Messias schon kommen, von Jahve über Zion gesetzt, dem die Enden der Erde unterthan sind, dem Jahve das „setze dich zu meiner Rechten“ zuruft und dem, wenn nicht nach menschlichem, so doch nach göttlichem Rechte die Würde des Hohepriesters zufällt. Und in diesen Erwartungen lebte man und freute man sich; sie spendeten die Kraft, alle Mühsal in socialer und politischer Beziehung zu ertragen, und boten trotz allen Missgeschickes das Selbstgefühl einer eigenen heiligen Sonderstellung.

Einen merkwürdigen Beleg dazu liefert, um von anderen Schriftstücken, wie dem Buch Henoch zu schweigen, der kleine sog. Psalter Salomo's aus der Mitte des 1. Jahrhunderts v. Chr. Während derselbe auch für die Werthschätzung mehrerer Lieder aus dem kanonischen Psalter sehr lehrreich ist, zeigt er sonnenklar, wie noch das Auftreten des Pompejus, sowie die vom Dichter als ein grosses Un-

glück empfundene Regierung der späteren Hasmonäer, mitwirkte, das sehnsüchtige Verlangen nach der messianischen Zeit, sowie nach dem persönlichen Messias nicht nur wach zu erhalten, sondern ihm auch den Charakter freudevoller Gewissheit zu verleihen. Auch der hier gezeichnete Gegensatz zwischen dem zukünftigen Schicksal der Frommen und der Gottlosen Ps. Sal. 17 ist bezeichnend. Wir stehen hier auf der Schwelle des neuen Bundes.

Ein Zweites, mit der messianischen Hoffnung eng zusammenhängendes Charakteristicum der jüdischen Frömmigkeit dieser Jahrhunderte ist das mit Energie sich geltend machende gesetzliche Wesen. Den Ausgangspunkt dafür bildet die von der späteren Schriftgelehrsamkeit fortgesetzte Wirksamkeit Esra's. Doch bekommt es seine grosse Bedeutung für die Geschichte hauptsächlich durch den Gegensatz der Pharisäer und Sadducäer.

Es ist trotz des Widerspruches Kuenen's[1] am wahrscheinlichsten, dass der Name der Sadducäer abgeleitet ist von Zadok, dem Zeitgenossen und Priester Salomo's, und demnach ursprünglich die nach Ezechiel als einzig für berechtigt angesehenen jerusalemischen Priester bezeichnete. Als das Priesterrecht später, wie aus dem PC erhellt, allen „Söhnen Aarons" zufiel, blieben sie doch als die Priesteraristokratie, der die Leitung der Gemeinde auch in social-politischen Angelegenheiten zukam, in bevorzugter Stellung. Dass sie mit der hellenistischen Richtung gingen, ist bekannt. Nach dem makkabäischen Kriege wurden sie factisch entthront, und die hasmonäischen Fürsten traten an ihre Stelle. Doch scheinen diese mit Amt und Würde auch den Namen geerbt zu haben. Die Bezeichnung eines bestimmten Priestergeschlechtes wurde nun Bezeichnung der Priesteraristokratie überhaupt, und somit weiterhin ein allgemeiner Standes- oder Parteiname.

Dagegen tauchen in den unter Hyrkanus I. (135—105) zum ersten Male genannten Pharisäern die bereits erwähnten (s. o. S. 318) Chasidim wieder auf. Solange es sich in dem Makkabäerkriege um die Wiederherstellung der Religion handelte, hatten sie mit den Führern desselben gemeine Sache gemacht und den Kern, wenn auch nicht des activen, so doch des passiven Widerstandes gebildet. Als aber die Hasmonäer sich der Wiedereinsetzung des legitimen Hohepriesterhauses widersetzten, trennten sie sich von ihnen und traten als die strenggesetzliche Partei der von den hasmonäischen Sadducäern geleiteten, allmählich mehr verweltlichenden nationalen Partei entgegen.

[1] Godsdienst van Israël II, S. 342 ff., Theol. Tijdschr. 1875, S. 639.

Diese Trennung, welche unter Jannäus (104—78) zu einem offenen Bruche führte, gehört zu den in religiöser Beziehung wichtigsten Ereignissen der letzten vorchristlichen Zeit. Principiell lässt sie sich in mancher Hinsicht mit dem Kampf zwischen Elia und Achab vergleichen.

Das Hauptmoment des Gegensatzes lag in der verschiedenen Betonung des Gesetzes. Die Sadducäer waren weit davon entfernt, sich von dem Gesetze loszusagen. Dem geschriebenen Gesetz kam auch für sie absolute Autorität zu, und sie hielten sich im Grossen und Ganzen an seine Vorschriften. Doch trat es in der Praxis des Lebens bei ihnen in den Hintergrund; ihre Hauptbestrebungen lagen auf dem Gebiete des weltlichen, namentlich des politischen Lebens; sie wollten einen mächtigen Staat. Dagegen war für die Pharisäer das Gesetz Alles. Was da draussen lag, das weltliche, politische Leben mit Allem, was dasselbe mit sich brachte, fiel für sie nicht nur nicht ins Gewicht, sondern war ihnen sogar zuwider. Wie sie die Fremdherrschaft hassten, so auch das Streben der jüdischen Aristokratie nach Macht und Ehre und so auch das Königthum, das nach der Ansicht seiner Träger ihre eigene hohepriesterliche Würde in den Schatten stellte. Die Pharisäer wollten eine heilige Gemeinde, kein Reich. Nicht das Nationale, sondern das Religiöse hatte für sie Werth; sie waren keine Patrioten, sondern Fromme. So war ihnen nur Eines wichtig: die Erlangung der Gerechtigkeit durch Vollbringen des im Gesetze festgelegten göttlichen Willens. Das Leben sollte ein gesetzliches Leben, jede Handlung eine gesetzmässige sein. Dass dabei die Moral hinter einer äusserlich gefassten Heiligkeit zurücktrat, lag in der Natur der Sache; es war die Gefahr, welche seit Esra's Zeiten gedroht hatte.

Dabei war es den Pharisäern nicht um das geschriebene Gesetz als solches, sondern um die Idee des Gesetzes zu thun. Während die Sadducäer sich ausschliesslich an das Alte, d. h. an das Geschriebene hielten — auch ihre Leugnung von Auferstehung, Engeln und Geistern (Act 23 8) steht mit dieser conservativen Haltung im Zusammenhang — und jede Erweiterung desselben als Beschränkung ihrer Freiheit abwiesen, strebten die Pharisäer hingegen nach einer ununterbrochenen, immer mehr auf das Einzelne Bezug nehmenden Fortentwicklung des Gesetzes. Das Gesetzesstudium war daher eine unabweisbare Forderung. Waren auch nicht alle Schriftgelehrten Pharisäer und ebensowenig alle Pharisäer Schriftgelehrte, so bestand doch ein enges Band zwischen beiden, und man konnte ohne anhaltendes Studium den Gerechtigkeitsforderungen der Pharisäer nie Genüge

thun. „Das Volk, das vom Gesetze nichts weiss, ist verflucht“ Joh 7 49. Die Folgen davon waren einerseits Standeshochmuth und Selbstgerechtigkeit, andererseits Gleichgültigkeit und Verzweiflung. Die Gerechtigkeit war nur für Wenige erfüllbar und das Gesetz eine drückende Last geworden. Auch in dieser Hinsicht hatte das Judenthum sein Ende erreicht.

Doch darf der Zusammenhang dieser Ansicht mit dem messianischen Glauben nicht unbeachtet bleiben. Während die Sadducäer das davidische Reich mit den Waffen wiederherzustellen versuchten, erwarteten die Pharisäer das messianische Reich aus dem Himmel. Für jene lag das Ideal diesseits, für diese jenseits, wenn es auch auf Erden verwirklicht werden sollte. Nur ein Leben streng nach dem Gesetz konnte das Kommen desselben beschleunigen. So bildet im Psalter die treue Gesetzesbeobachtung das nothwendige Correlat zu den messianischen Hoffnungen. Wenn auch die Zeloten, welche im Anfang der christlichen Aera diese Hoffnung mit dem Schwerte in der Hand zu verwirklichen suchten, aus den Pharisäern hervorgingen, so stand doch ihr Streben mit dem Princip derselben in entschiedenem Widerspruch.

Ob auch die kleine Secte der Essener, welche frühestens um die Mitte des 2. Jahrhunderts nachzuweisen sind, wie viele Gelehrten meinen, als Abzweigung der Pharisäer zu betrachten ist, lassen wir dahingestellt. Jedenfalls dürfen sie nicht als eine dritte Partei mit den Pharisäern und Sadducäern in gleiche Linie gestellt werden. Vielmehr bildeten sie eine Art Mönchsorden, welcher bei völliger Verwerfung irdischen Wohllebens in einer fest organisirten Gemeinschaft, zu welcher man nur nach längerer Prüfung Zutritt bekam, einem hohen Ideal von Heiligkeit und Reinheit zustrebte. Dass bei ihnen Spuren fremden Einflusses wahrzunehmen sind, lässt sich nicht leugnen, doch gehen über die Frage, an welche Einflüsse zu denken sei, die Ansichten auseinander. Namentlich der Parsismus und der Pythagoreismus kommen dafür in Betracht. Wenn auch kein genetischer Zusammenhang nachzuweisen ist, so erinnern sie doch in ihrem von der menschlichen Gesellschaft sich abschliessenden und zu der Cultur ablehnend sich verhaltenden Leben an die Rechabiter der früheren Zeit. Die Behauptung, dass das Christenthum aus dem Essenismus hervorgegangen sei, steht jedenfalls in der Luft; dagegen ist eine Einwirkung desselben auf das spätere Mönchsthum nicht unwahrscheinlich.

Während das Judenthum nach seiner gesetzlichen Seite in dem Pharisäismus zum Abschluss kam, zeigt es in der sog. „Weisheit“

eine ganz andere Physiognomie. Als das Hauptmerkmal dieser Richtung, die sich aus leicht verständlichen Gründen von Salomo herleitete, darf das Bestreben genannt werden, unter Beibehaltung des Gottesglaubens, jedoch unter theilweiser oder völliger Beiseitelassung des Gesetzes, wenigstens nach seiner ceremoniellen und cultischen Seite, mit dem bunten und mannigfaltigen Leben, wie es sich namentlich seit der griechischen Zeit in Palästina gestaltet hatte, einen Ausgleich zu finden. Doch gab es auch dabei verschiedene Kreise und Grade. Wenn auch die „Weisheit" ihren praktischen Charakter, Lebensweisheit zu sein, keinen Augenblick verleugnet, so fehlt es ihr doch auch nicht an Fragestellungen, welche nicht nur zu der religiösen Stimmung in engster Beziehung standen, sondern auch tief in die Lebensauffassung und Lebensführung eingriffen. Von den älteren, zu dieser Litteratur gehörigen Schriften kommt in dieser Hinsicht namentlich das Buch Hiob, von den jüngeren namentlich das Buch Koheleth in Betracht; jenes ein Zeugniss gewaltigen Glaubenskampfes und -sieges, in welchem die Nähe des lebendigen Gottes trotz allen verwirrenden Leidens im tiefsten Herzen empfunden wird, und desshalb im höchsten Sinne optimistisch; dieses ebenso pessimistisch, Zeugniss der Resignation und des Verzichtens auf jede Gewissheit, in welchem Gott fern ist und nur aus der Ferne regiert. Doch sind es zwischen diesen Extremen namentlich Bücher wie das kanonische Spruchbuch und die Sprüche des Jesus Sirach auf palästinensischem, und das Buch der Weisheit Salomo's auf alexandrinischem Boden, aus welchen man das Wesen der „Weisheit" kennen lernt.

Diese verräth ihren religiös-israelitischen Charakter hauptsächlich nur in ihrem Ausgangspunkt, dass die Furcht Jahve's der Weisheit Anfang ist, zielt aber alsdann in einer Unzahl praktischer Rathschläge, die von höherem oder geringerem sittlichen Werth, meistens aber die Frucht reicher Lebenserfahrung und ernsten Nachdenkens sind, auf eine Durchschnittssittlichkeit ab, welche es möglich machen soll, unter allen Umständen glücklich zu sein.

Dabei fällt, während das Gesetz die Gemeinschaft ins Auge fasst und der Einzelne nur als Glied derselben an die verschiedenen Vorschriften gebunden ist, der ausgesprochene Individualismus dieser Richtung auf. In dieser Beziehung schliesst sie sich an Propheten wie Ezechiel und Deuterojesaja an, welche bei dem Zusammensturz des Volkes auf persönliche Bekehrung und persönlichen Glauben drangen, stellt dabei aber die sittliche Lebensführung an die Stelle der, wenn auch bei Ezechiel ziemlich äusserlich gehaltenen, doch ebenfalls bei ihm in den Vordergrund tretenden religiösen. Eben dieser Individualis-

mus bedeutet den grossen Vorzug dieser „Weisheit“. Als das Volk und bald auch die jüdische Gemeinde aufhörte und ausserdem das Gesetz sich für immer weniger Leute brauchbar erwies, lehrte sie sich auf die eigene Person zurückziehen und gab dieser inmitten der wachsenden Ungewissheit auf jedem Lebensgebiet, welche die letzten vorchristlichen Jahrhunderte kennzeichnete, einen zwar nicht sehr erhabenen, aber immerhin praktischen Leitfaden in die Hände. Für die in jeder Hinsicht individuell gehaltene Predigt des Evangeliums bildet sie dadurch eine werthvolle Vorbereitung.

Die israelitische Religion hatte damit ihr Ende erreicht. Neben der messianischen Hoffnung stand das bis zum Tode andauernde sich Mühen um eine Gerechtigkeit, welche die Vorbedingung für das Kommen des Heils war, und neben diesem eine Durchschnittssittlichkeit, welche, wenn auch gut gemeint, doch bloss die Oberfläche berührte. Die Zeit war gekommen, dass die Gotteserkenntniss sich in der Person Jesu Christi in voller Herrlichkeit entfalten sollte zu dem: „Unser Vater, der du bist im Himmel“. Zu der Geschichte der israelitischen Religion gehört das aber nicht mehr.

Der Islam.

Von Prof. Dr. M. Th. Houtsma (Utrecht).

Litteratur. H. Relandi, De religione Mohammedanica libri duo (1704, 2. ed. 1717). — R. Dozy, Het Islamisme (1863); französisch von Chaurin: Essai sur l'histoire de l'Islamisme (1879). — Herklots, Qanoon-e-Islam (2 ed. 1863). — Garcin de Tassy, L'islamisme d'après le Coran (3 éd. 1874). — A. von Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen des Islams (1868). — Hughes, A dictionary of Islam (1885, 1896). — Sell, The faith of Islam (1880). — Auch das grosse Werk von Mouradgea d'Ohsson, Tableau de l'empire ottoman (deutsch von C. D. Beck), enthält eine ausführliche Beschreibung der mohammedanischen Glaubenssätze, Gebräuche u. s. w.

§ 56. Religiöse Zustände in Arabien beim Auftreten Mohammeds.

Litteratur. L. Krehl, Ueber die Religion der vorislamischen Araber (1863). — E. Osiander, Studien über die vorislamische Religion der Araber (ZDMG VII). — J. Wellhausen, Reste arabischen Heidenthums (in Skizzen und Vorarbeiten III, 1887). — Ders., Medina vor dem Islam (ibid. IV, 1889). — Ders., Die Ehe bei den Arabern (Nachrichten K. G. W. 1893). — W. Robertson Smith, Kinship and marriage in early Arabia (1885). — C. Snouck Hurgronje, Het Mekkaansche feest (1880). — Für die Beziehungen zum Judenthum und Christenthum sind zu vergleichen: A. Geiger, Was hat Mohammed aus dem Judenthum aufgenommen? (1833) und W. Fell, Die Christenverfolgungen in Südarabien und die himjarisch-äthiopischen Kriege nach abessinischer Ueberlieferung (ZDMG XXXV).

Wenn wir die Entstehungsgeschichte des Islam richtig verstehen wollen, ist es durchaus nothwendig, das Culturbild, welches Arabien im Zeitalter Mohammeds darbietet, in den Hauptzügen uns zu vergegenwärtigen. Wir brauchen uns dabei nicht in die alte Geschichte Südarabiens zu vertiefen, welche trotz der Entzifferung vieler alten Inschriften noch immer nicht genügend sicher gestellt ist. Bekanntlich bildete sich hier bereits in uralter Zeit eine eigenartige Cultur aus, hauptsächlich durch den Handel, insofern die Einwohner durch die günstige Lage ihrer Wohnorte darauf angewiesen waren, den Verkehr Indiens und Aethiopiens mit Aegypten und Syrien zu vermitteln. Von dieser Cultur zeugen nicht allein die alttestamentlichen Berichte

von der Königin von Saba und die assyrischen Inschriften (Sargon, 715 v. Chr.), sondern auch die im Lande selbst gefundenen Denkmäler und Inschriften. Neben den Sabäern werden bei griechischen und römischen Schriftstellern auch die Minäer genannt; doch gehen die Ansichten noch weit auseinander in Bezug auf die chronologischen Fragen, welche das Verhältniss zwischen den Reichen der Sabäer und der Minäer darbietet, namentlich ob sie mit einander parallel laufen als rivalisirende Mächte oder aber in verschiedenen Zeiten in den Vordergrund treten. Nach dem missglückten Feldzuge von Aelius Gallus (18 v. Chr.), worüber Strabo und Plinius berichten, treten die Himjaren (Homeriten) an die Stelle der alten Sabäer. Von ihnen weiss die freilich sehr ausgeschmückte arabische Ueberlieferung manches zu erzählen. Ihre Fürsten, von den Arabern Tobba genannt, gründeten ein ziemlich mächtiges Reich und unternahmen grössere Kriegszüge, mussten aber schliesslich ihre Herrschaft zuerst an die Abessinier, nachher an die Perser abtreten. Merkwürdig ist, dass einige unter ihnen das Judenthum sehr begünstigten, ja es sogar selbst annahmen und zur Staatsreligion machen wollten, wie sie andererseits dem Christenthum, welches auf Betreiben des Kaisers Constans in Jemen, speciell in Nedjrān, festen Fuss gefasst hatte, feindlich gesinnt waren. Die fanatische Verfolgung dieser christlichen Gemeinde veranlasste eben die kriegerische Intervention des Negus von Abessinien und den Sturz des Fürsten Dsu Nuwās; erst einem seiner Nachkommen gelang es, mit Hülfe der Perser und als deren Vasall den Thron wieder zu besteigen. Dies geschah im Jahre 600 n. Chr. und erklärt, warum die Bevölkerung, welche für das persische Regiment keine Sympathie fühlte, sich dem Islam Anfangs bereitwillig unterwarf. Der strenge Monotheismus machte ihr um so weniger Mühe, als der Boden dafür bereits durch das Christenthum und Judenthum vorbereitet war, wie die Inschriften bezeugen, welche theilweise einen monotheistischen Charakter tragen. Es ist also für unseren Zweck völlig überflüssig, das sabäische Heidenthum näher zu beschreiben, weil es für den Islam ohne jede Bedeutung ist.

Die jemenidischen Stämme sondern sich ausserdem im Bewusstsein der Araber scharf ab von den Bewohnern Nord- und Mittelarabiens, wie sich dies in der genealogischen Beschreibung kundgiebt, nach welcher diese von Ismael, jene von Kahtan (in der Bibel Joktan) hergeleitet werden. Es betrifft hier nämlich nicht einen geographischen, sondern einen genealogischen Unterschied, denn viele jemenidischen Stämme sind im Laufe der Zeiten aus ihrer ursprünglichen Heimath ausgewandert und haben z. B. im äussersten Norden, in

Syrien, das Reich der Gassaniden gegründet, welches im 6. Jahrhundert unter byzantinischem Schutz das Ostjordanland und die syrische Wüste umfasste. Die hier ansässigen Stämme bekannten sich zum christlichen und zwar monophysitischen Glauben. Ein ähnliches Reich gründeten die Lachmiden in Hira am unteren Euphrat, dessen Fürsten unter persischer Oberhoheit standen und gewöhnlich sowohl mit den Gassaniden als mit anderen jemenidischen Stämmen, z. B. den Kinditen in Centralarabien Krieg führten. Anfänglich waren die Lachmiden Heiden, doch einer ihrer letzten Fürsten bekehrte sich zum nestorianischen Christenthum.

Die ismaelitischen Stämme waren weniger in der Cultur fortgeschritten, sie waren grösstentheils Nomaden oder Halbnomaden. Selbst in den Städten, wie z. B. in Mekka und Medina, war die Stammesverfassung der Beduinen noch vorherrschend und bestand das altsemitische Heidenthum ungestört fort. Zwar wohnten in Medina und in der Nachbarschaft zahlreiche Juden, doch religiöse Propaganda trieben sie nicht; sie lebten sogar in Stämme eingetheilt und waren, wenn man von der Religion absieht, völlig arabisirt.

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, den Culturzustand dieser Araber um die Mitte des 6. Jahrhunderts ins Einzelne zu verfolgen; nur in Bezug auf die religiösen Zustände müssen wir Einiges bemerken. Ein stolzes Ehr- und Freiheitsgefühl, eine grosse Erregbarkeit durch alle sinnlichen Reize, eine absolute Sorglosigkeit in Hinsicht auf die Zukunft kennzeichnen den Sohn der Wüste. Er ist zwar von Natur Räuber, doch ebenso geneigt, jede Verletzung seiner persönlichen Ehre sofort blutig zu rächen. Seine Handlungen gehen aber nicht ihn allein an, sondern betreffen den ganzen Stamm, zu welchem er gehört: Sich vom Stammverbande zu lösen, bedeutet für ihn die höchste Schande und für gewöhnlich sicheren Untergang, wie umgekehrt die Stammesgenossen verpflichtet sind, zu ihm zu halten, ihm in allen Umständen des Lebens zu helfen und seinen etwaigen gewaltsamen Tod zu rächen. Desshalb hatten sich Fehden zwischen den verschiedenen Stämmen tief eingewurzelt, welche Jahrhunderte hindurch am Hofe der Chalifen zu Damascus, ja sogar im fernen Spanien zu endlosen blutigen Streitigkeiten führten und der arabischen Herrschaft überall ein jähes Ende bereiteten. Auch die Religion war Sache des Stammes; Sacralgemeinschaft und Stammverband sind identisch. Im Allgemeinen war daher der Einzelne in religiösen Dingen ziemlich indifferent und befolgte ohne innere Theilnahme das überlieferte Herkommen. Begabt mit einem scharfen Blicke für das Reelle, hatte er dagegen keinen Sinn für das Abstracte; seine religiösen Vorstellungen waren unzusammen-

hängend und suchten nicht die Cultusgebräuche zu durchdringen und zu beleben. Wir finden also im arabischen Heidenthum rohen Fetischismus, Baum- und Steindienst, Todtenverehrung, Gestirncultus u. s. w. neben einander.

Von den verschiedenen Göttern und Göttinnen, deren Namen uns die Ueberlieferung bewahrt hat, genügt es hier, drei zu erwähnen, welche uralt scheinen und noch zur Zeit Mohammeds grosse Verehrung genossen, nämlich die drei Töchter Allah's, wie sie im Koran genannt werden, Manât, al-Lât und al-ʿUzza. Erstgenannte hatte ein Heiligthum, wahrscheinlich einen grossen Stein, zu Kudaid, an der Strasse von Mekka nach Medina, wo die medinensischen Stämme Aus und Khazradj sie verehrten. Ihr Dienst war aber nicht auf diese beiden Stämme beschränkt, denn ihr Name kommt auch auf nabatäischen Inschriften vor. Al-Lât, offenbar das weibliche Gegenstück von Allah (Gott), wird bereits von Herodot in der Form Alilat erwähnt und stand als Mutter der Götter in hohen Ehren in Tāïf, wo ihr Heiligthum war, welches erst von al-Moghīra auf Befehl Mohammeds zerstört wurde. Al-ʿUzza wird mit Venus als Morgenstern identificirt und wurde zusammen mit al-Lât eifrig von den Koreischiten in Mekka verehrt. Ihr Heiligthum befand sich in an-Nachla, ostwärts von Mekka auf dem Wege nach Irak. In der Biographie Mohammeds werden wir noch auf diese Göttinnen zurückkommen müssen.

Ungleich wichtiger als diese Cultusplätze und die dort verehrten Gottheiten war das schon von Diodor erwähnte Heiligthum zu Mekka und der Dienst Allah's. Jenes bestand in einem schwarzen Steine, vermuthlich einem Lavastück mit seiner Behausung (dem Gotteshause), gewöhnlich Kaʿba (Würfel) genannt, an deren Ostecke derselbe eingemauert war. Das Gebäude war ein nicht ganz regelmässiger Steinwürfel von mässigen Dimensionen, dessen 4 Seiten ein herabhängendes Tuch bedeckte. Eine Thüre, etwas oberhalb des Fussbodens angebracht, an der Nordostseite gestattete den Zutritt zum Inneren, wo angeblich verschiedene Götzenbilder aufgestellt waren, denn die Kaʿba sollte das Centralheiligthum Arabiens sein, wo jeder Stamm seinen eigenen Abgott wiederfand. Wenn aber etwas Wahres an dieser Nachricht sein sollte, so war diese Einrichtung wohl nicht ursprünglich, denn die Kaʿba wird gewöhnlich schlechthin als das Haus Allah's bezeichnet und soll einer anderen Nachricht zufolge einem aus Syrien dorthin verpflanzten Götzen Hobal geweiht gewesen sein. Unweit dieses Gebäudes befand sich der heilige Zemzembrunnen; mehrere heilige Cultusstätten, z. B. auf den beiden Hügeln as-Safa und al-Marwa, im

Thale von Mina und weiter in nordöstlicher Richtung auf dem Berge ʿArafat waren ebenfalls durch heilige Steine bezeichnet.

Ursprünglich war die Kaʿba wohl das locale Heiligthum der in Mekka ansässigen Koreischiten, und diesen verdankte es seine spätere Bedeutung als Centralheiligthum. Die arabischen Stämme hatten nämlich die Einrichtung getroffen, dass in gewissen heiligen Monaten die Fehden ruhen und jedes kriegerische Unternehmen untersagt sein sollte, damit man einander in Frieden begegnen und die Märkte abhalten könnte. Beim Beginne dieser Zeit kam man zu ʿUkatz zusammen, wo ein sehr besuchter Markt abgehalten wurde, und jeder Gelegenheit suchte und fand, um zu renommiren und sich zu produciren (Wellhausen). Es folgten eine Reihe anderer Märkte, eine grosse religiöse Festversammlung am Berge ʿArafat (9 Dsu-l-Hiddja), den Schluss bildete ein grosses Festopfer im Thale von Mina. Viele Festgänger und Pilger verbanden damit den Besuch der in der Nähe gelegenen Kaʿba, um die üblichen, siebenmal wiederholten Umgänge (Tawāf) um das Heiligthum zu machen, den schwarzen Stein zu küssen, das Zemzemwasser zu trinken und zwischen Safa und Marwa hin und her zu laufen (saʿj); das waren die vornehmsten heiligen Ceremonien, welche man freilich zu jeder Zeit machen konnte. Allein niemals trafen so viele Besucher ein, als eben beim grossen Feste in Dsu-l-Hiddja, welches gewöhnlich einfach hadj genannt wird, und die Koreischiten gaben sich alle Mühe, durch Bewirthung ärmerer Pilger, durch Aufrechterhaltung des Friedens u. s. w. die Leute nach ihrer Stadt zu locken. Auf diese Weise wurde Mekka schliesslich das Ziel der Pilger; die Koreischiten wurden die Herren des religiösen Festes und die Kaʿba das Centralheiligthum Arabiens.

Mögen aber immerhin weltliche Interessen den Koreischiten und vielen Festbesuchern näher am Herzen gelegen haben, als die religiöse Feier, so würde man doch den richtigen Sachverhalt verkennen, wenn man im Abhalten von Märkten und im commerciellen Treiben die Hauptsache erblicken wollte. Wie sich bei uns an die Kirchweihfeste allerlei weltliche Lustbarkeiten und selbst Missbräuche angeschlossen haben, welche den religiösen Ursprung des Festes zwar verdunkeln, nicht aber verleugnen können, so liegen auch die Wurzeln des Hadjfestes im religiösen Leben. Die vielen religiösen Ceremonien, die grosse Heiligkeit von Ort und Zeit, das Ablegen der Waffen und das Tragen einer besonderen Kleidung während des Festes (ihrām) lassen darüber keinen Zweifel aufkommen.

Es wäre nun von grossem Interesse, dem ursprünglichen Charakter dieser religiösen Feier nachzuspüren, doch ist das kaum mehr möglich.

Unsere Berichterstatter haben nämlich vieles vom Standpunkte des orthodoxen Islam aus umgedeutet, und wenngleich SNOUCK HURGRONJE klar dargelegt hat, dass die muslimische Ueberlieferung, welche die Errichtung der Kaʿba und die Feststellung der heiligen Ceremonien mit der Geschichte von Abraham, Hagar und Ismael verknüpft, rein erfunden ist, um die heidnischen Gebräuche für den Glauben zu legitimiren, so bleibt immer noch vieles übrig, dessen ursprünglicher Sinn vielleicht für immer dunkel bleiben wird. Es ist auch zu beachten, dass die Feier bereits vor Mohammed öfters Aenderungen erfahren hat, worüber die Ueberlieferung einiges berichtet, und dass das Fest zweifelsohne uralt ist. Nur die Jahreszeit, in die es fällt, würde uns über dessen ursprüngliche Bedeutung aufklären können, doch bei der ungeordneten Einrichtung des ursprünglichen arabischen Kalenders sind wir auch hier auf Muthmaassungen angewiesen. Die mit dem Aufwande grossen Scharfsinns von DOZY vorgetragene Hypothese, dass israelitische Emigranten ein ursprünglich israelitisches Fest hierher verpflanzt hätten, scheitert an der Unwahrscheinlichkeit einer durch nichts bewiesenen, so weit nach dem Süden vorgedrungenen jüdischen Einwanderung. Die Bräuche sind ausserdem ganz heidnisch und kommen vereinzelt auch an anderen arabischen Cultusstätten vor. Dennoch lässt sich nicht bestreiten, dass DOZY in vielen sprachlichen Benennungen das Hebräische und Aramäische mit Recht zur Erklärung herangezogen hat. Dieser Umstand spricht jedoch nicht für die Vermuthung eines jüdischen Ursprungs der betreffenden Bräuche, sondern vielmehr für aramäischen Einfluss auf die Culturverhältnisse Nordarabiens, welcher somit auch hier zu constatiren ist und ohne Frage nicht zu hoch angeschlagen werden kann. Auch die Ueberlieferung, welche den Hobal aus Syrien herstammen lässt, legt dafür Zeugniss ab.

Wie es sich aber auch mit dem Ursprung des Hadj-Festes verhalten mag, so viel steht fest, dass es für die religiöse Entwickelung der Araber grosse Bedeutung hatte und fortwährend grössere Bedeutung erlangte. Hier bei den Allen gemeinsamen Cultushandlungen traten die Stammesgötter in den Hintergrund, hier gewöhnte man sich, von Allah, von Gott schlechthin zu sprechen. Die Fülle der Göttlichkeit wurde in diesem Begriffe zusammengefasst; es war nur noch der letzte Schritt zu thun, um zum Monotheismus zu gelangen, nämlich die Nichtigkeit der Götzen auszusprechen, ihr Dasein überhaupt zu leugnen. Diesen Schritt thaten freilich die Araber nicht, dafür war die Stammeseintheilung zu fest in den Volkssitten gewurzelt: mit den localen Götzen brechen hiess soviel als den Stammverband lockern. Aber dennoch sanken die Götzen zu localen Gottheiten

herab, deren Namen an den Cultusstätten hafteten und damit verwachsen waren, sodass mit deren Vernichtung auch sie selber vernichtet wurden, wie WELLHAUSEN treffend bemerkt hat. Die Tendenz zum Monotheismus wurde also auf der ganzen arabischen Halbinsel von drei Seiten gefördert; die Bekanntschaft mit jüdischen und christlichen Vorstellungen einerseits, das Centralheiligthum und die Idee des grossen Allah anderseits: dies Alles lenkte die religiöse Entwicklung in die gleiche Richtung. Wir werden also unsere Uebersicht beschliessen mit einigen Bemerkungen über die Hauptströmungen im religiösen Leben der Araber, welche sich beim Auftreten Mohammeds bemerklich machen.

Das Judenthum war hauptsächlich auf die Einwohner jüdischer Abstammung beschränkt, die Bekehrung des Dsu-Nowās war wohl ein vereinzelter Fall. Wir haben bereits gesehen, dass in Medina und in der Nachbarschaft dieser Stadt verschiedene jüdische Stämme lebten, von welchen ungewiss ist, wann und wie sie dorthin verschlagen wurden. Die darauf bezüglichen Hypothesen DOZY's, welche sich an eine Stelle der Chronik (4 38—43) und an die arabische Ueberlieferung anschliessen, bedürfen noch der näheren Begründung. Aber auch in anderen Gegenden der Halbinsel waren die Juden keine unbekannte oder seltene Erscheinung; sie vermittelten überall die Handels- und Geldgeschäfte und wussten bisweilen, wie das Beispiel des jüdischen Dichters Samuel ben Adija, der wegen seiner Treue in der Verwahrung der ihm vom Dichterfürsten Amrulkeis anvertrauten Güter bei den Arabern sprichwörtlich geworden ist, zeigt, sich die Achtung ihrer Mitbürger zu erwerben. Allein der religiöse Einfluss dieser arabischen Juden war ein geringer, denn sie waren selber in dieser Hinsicht ungebildet und hatten nur dürftige Kenntniss von der Thora und Ueberlieferung (Schemaʿta), weil sie die hebräische Sprache mit der arabischen vertauscht hatten, und muthmaasslich in keiner Verbindung mit den palästinensischen und babylonischen Rabbinen standen.

Ungleich wichtiger war der Einfluss des Christenthums, welches sowohl im Süden als im Norden festen Fuss gefasst hatte. Man muss aber wohl beachten, dass hier nicht vom orthodoxen byzantinischen Glaubensbekenntnisse die Rede ist, welches überhaupt im Orient wenig Anklang gefunden hat. Vielmehr war es die Lehre der Monophysiten und Nestorianer, welche in diesen Gegenden durchdrang; ausserdem gab es jedoch noch viele andere ketzerische Secten in Arabien, worüber die Kirchenhistoriker meistens nur Verworrenes zu berichten wissen. Mit der religiösen Bildung dieser Christen war es aber durchgehends schlecht bestellt; die Bibel war nicht einmal in die Landessprache über-

setzt und folglich so gut wie unbekannt. Am nachhaltigsten wirkten auf das arabische Gemüth der Monotheismus und die asketischen Uebungen der Mönche und Einsiedler. In Mekka war vielleicht das Eine oder Andere bekannt durch Vermittlung der Abessinier, denn schon damals trieb man hier einen schwungvollen Handel mit abessinischen Negersklaven. Aus dieser trüben Quelle schöpfte wahrscheinlich Mohammed seine erste Kenntniss christlicher Vorstellungen.

Neben Juden und Christen werden an einigen Stellen des Koran die Sabier genannt, welche man nicht mit den heidnischen Sabiern von Harran verwechseln darf, denn die im Koran gemeinten Sabier sind, wie Chwolson gezeigt hat, die bekannten Mendäer, welche ebenso wie Christen und Juden ihre heiligen Bücher besassen und mit den biblischen Prophetengeschichten bekannt waren. Allerdings lebten die eigentlichen Mendäer nicht in Arabien, doch Mohammed hat offenbar auch nur sehr wenig von ihnen gewusst und vielleicht verschiedene gnostische Secten mit der allgemeinen Benennung Sabier angedeutet.

Endlich wird noch an anderen Stellen die verschieden gedeutete Benennung Hanife gebraucht und zwar völlig in demselben Sinne wie das Wort Muslim, welches nachher die ständige Bezeichnung für Mohammedaner, also Rechtgläubige, geworden ist. Man würde demnach kaum ahnen, wie das scheinbar sehr durchsichtige Wort zu so vielen verschiedenen Auffassungen Veranlassung gegeben hat, allein man muss dabei bedenken, dass Hanife ursprünglich ein aramäisches Lehnwort im Arabischen und folglich nicht, wie Kuenen behauptet hat, von Mohammed erfunden ist. Im Aramäischen und Neuhebräischen aber bedeutet das Wort so viel als Heide, wie es Grimme zwar auch im Arabischen übersetzt, aber mit Unrecht, denn er übersieht, dass das Wort eine Begriffswandlung durchgemacht hat, als es von den Aramäern zu den Arabern kam. War es im Munde von Christen und Juden ein Schimpfwort, Mohammed fasste es als eine ehrenvolle Bezeichnung Solcher, welche keine Christen oder Juden waren, aber dennoch eine dem Islam ähnliche Lehre und Lebensweise befolgten. Hanife deutet also keine dogmatisch bestimmte Secte, viel weniger noch eine organisirte Religionsgemeinschaft an, der Ausdruck sagt, wenn er auf einige Vorläufer und Zeitgenossen Mohammeds angewendet wird, einfach aus, dass die so charakterisirten Individuen mit dessen Auffassungen im Grossen und Ganzen übereinstimmten. Damit werden die sehr gewagten Hypothesen Sprenger's, welcher diese Hanifen mit den im Koran erwähnten Blättern Ibrahim's in Verbindung bringt, hinfällig. Aber auch Wellhausen hat Unrecht, wenn er den

Hanifen einfach für das Christenthum in Anspruch nimmt; denn eben dies kennzeichnet ihn, dass er weder Christ, noch Jude, noch Magier ist, überhaupt zu keinem officiellen Glaubensbekenntnisse hält, sondern auf eigene Hand religiöse Grübeleien und Uebungen treibt, um schliesslich entweder dem Christenthume oder — dem Islam sich zuzuwenden. Dass es solche Leute in Arabien zur Zeit Mohammeds gab, darf uns nicht wundern; wer die religiöse Entwickelung der damaligen Zeit verfolgt, müsste eher das Gegentheil wunderbar finden.

Die Mohammedaner haben folglich Unrecht, wenn sie die Zeit vor Mohammed die Zeit der Unwissenheit (al-djāhilijah) nennen, als ob die richtige Gotteserkenntniss damals in Arabien noch nirgends verbreitet gewesen wäre. Im Gegentheil, es gab Christen, Juden und selbst Muslims, welche diese Erkenntniss hatten, allein man war sich nicht klar darüber, inwieweit sich diese mit dem alten Herkommen vertrug, und kannte noch nicht den folgerichtigen Monotheismus, welchen der Prophet von Mekka ausgebildet hat.

§ 57. Das Leben Mohammeds.

Litteratur. Ibn Hischam, Das Leben Mohammed's, übersetzt von G. Weil (1864). — J. Wellhausen, Muhammed in Medina (nach Vakidi, Kitab al-Maghazi 1882). — Ders., Skizzen und Vorarbeiten IV (1889). — Gagnier, La vie de Mahomet etc. (1732). — G. Weil, Mohammed der Prophet (1843). — W. Muir, Life of Mahomet (4 vol., 1858—1861). — A. Sprenger, Das Leben und die Lehre des Mohammed (3 Bde., 1869). — L. Krehl, Das Leben des Muhammed (1884, der 2. Band noch nicht erschienen). — H. Grimme, Mohammed (1892—1895). — Eine kurze populäre Darstellung gab Nöldeke, Das Leben Muhammed's (1863). — Als die Arbeit eines Moslem aus Hindostan ist bemerkenswerth: Syed Ameer Ali, A critical examination of the life and teachings of Mohammed (1873). — Ausserdem giebt es noch eine Unzahl mehr oder weniger ausführlicher Biographien Mohammeds in encyclopädischen und historischen Werken, worunter recht gute, z. B. bei Caussin de Perceval, Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme, pendant l'époque de Mahomet etc. (3 vol., 1847—1848). — A. Müller, Der Islam im Morgen- und Abendland (in Oncken) u. s. w.

Mohammed, der Sohn Abdallah's, wurde um 570 zu Mekka geboren. Er gehörte zum Geschlecht Hāschim, einer Abtheilung der Koreischiten, doch war seine Familie keineswegs eine der angeseheneren. Seine Mutter Amina, bei seiner Geburt bereits Wittwe, lebte in ziemlich kümmerlichen Verhältnissen. Uebrigens wissen wir von seinen ersten Lebensjahren sehr wenig, obgleich wie immer die Sage beflissen gewesen ist, diese Lücke auszufüllen, und zahlreiche mehr oder weniger poetisch gefärbte Berichte diesen Stoff behandelt haben. Solche Erzeugnisse werden auf dem Geburtsfeste des Propheten (Maulid an-Nebī) noch heute im Orient häufig recitirt. Obgleich der

Hauptinhalt derselben in grossen Zügen immer der gleiche ist, so wäre es doch sehr verfehlt, wenn wir diese Uebereinstimmung für einen Beweis der historischen Glaubwürdigkeit ansähen. Das scheint aber festzustehen, dass der Knabe, wie es damals in Mekka bei den reichen Kaufleuten Gewohnheit war, trotz der Armuth der Familie bei einer Beduinenamme Halīma aufgezogen wurde. Wenn aber die Sage daran die Erzählung knüpft, dass eines Tages der Engel Gabriel seinen Leib geöffnet und ihm einen Blutklumpen, den Theil des Bösen an ihm, herausgenommen habe, so ist sofort klar, dass dies Alles aus dem missverstandenen Koranvers „Haben wir dir nicht die Brust geöffnet?" (S. 94 1) herausgelesen ist.

Bald darauf starb auch seine Mutter, und nachdem Mohammed kurze Zeit bei seinem bereits achtzigjährigen Grossvater gelebt hatte, nahm sich sein Oheim Abu-Tālib seiner an. Auch dieser war aber nicht reich, so dass es glaubwürdig erscheint, wenn uns weiter berichtet wird, dass Mohammed die niedrige Arbeit eines Hirten versah und in irgendwelcher untergeordneten Stellung Handelskarawanen begleitete. Ob er, wie behauptet wird, auf diesen Reisen nach Syrien mit Christen und Juden in Berührung kam und von einem frommen Asketen, Namens Bahīrā, als Prophet erkannt wurde, möchten wir am liebsten dahingestellt sein lassen, das aber ist sicher, dass der junge Mohammed die Aufmerksamkeit der Chadīdja, einer reichen und edlen Kaufmannswittwe aus seiner entfernten Verwandtschaft, auf sich zog. Diese nahm ihn in ihren Dienst und beschloss endlich, trotz der Missbilligung ihres Vaters, ihn zu heirathen. Dass dieser ungleichen Ehe zwischen einem jungen Manne von 24 Jahren und einer Wittwe von 40 niedere Motive zu Grunde lagen, ist im Hinblick auf ihr würdiges eheliches Leben ausgeschlossen. Mohammed blieb ihr bis zu ihrem Tode treu und gedachte ihrer sein ganzes Leben lang in dankbarer Liebe. Dennoch fühlte er sich durch die jetzt erlangte sociale Stellung geistig nicht befriedigt, er beschäftigte sich daher in der Einsamkeit mit religiösen Fragen. Was ihn dazu veranlasst, wer ihn dazu angeregt hat, wissen wir nicht. Zwar werden in der Ueberlieferung einige Namen von Hanifen genannt, u. A. Zaid ibn ʿAmr, der sich später dem Islam zugewandt haben soll, und aus einigen Koranstellen (S. 16 105; 25 5) ist ersichtlich, was sich übrigens von selbst versteht, dass Mohammed Lehrmeister gehabt hat, von welchen aber selbst die Commentare wenig mehr als die blossen Namen zu berichten wissen, doch ist es völlig unsicher, wenngleich wahrscheinlich, dass Mohammed bereits vor seinem Auftreten mit diesen Personen Umgang gepflogen hat. Wie dem auch sei, als er einmal —

er war damals bereits ein Vierziger — wie öfters sich in einer Höhle des Berges Hira frommen Betrachtungen hingab, erging an ihn die göttliche Berufung mit den Worten „Lies“ (oder „Predige“). Diese Offenbarung, welche, wie angegeben wird, überhaupt die erste gewesen sein soll, lautet im Koran (S. 96) folgendermaassen: „Lies im Namen deines Herrn, der den Menschen aus einem Blutklümpchen erschafft. Lies, denn dein Herr ist der Gnadenreiche, der unterrichtet durch die Feder, unterrichtet den Menschen in dem, was er nicht wusste.“ Heftig erregt kam Mohammed zu seiner Frau, und obgleich diese und ihr Vetter Waraka ihn beruhigten, ja Letzterer dessen Berufung zum Propheten erkannt haben soll, durchlebte Mohammed eine Zeit voller Angst und Zweifel, ob er vielleicht der Täuschung böser Geister (djinn) anheim gefallen sei. In dieser Stimmung wiederholten sich anfänglich die Erscheinungen nicht; als er aber nach einiger Zeit wieder himmlische Worte (S. 74) zu hören bekam und die Offenbarungen sich mehrten, kam die Ueberzeugung, dass er zum Propheten berufen sei, bei ihm zum Durchbruch.

Es ist angezeigt, hier die verschiedenen Meinungen über das Prophetenthum Mohammeds kurz zu beurtheilen. Die Ansicht MUIR's, dass es reelle teuflische Einflüsse gewesen seien, unter denen Mohammed gestanden habe, entzieht sich wegen ihrer dogmatischen Befangenheit der wissenschaftlichen Kritik. Ebenso haltlos ist die Behauptung, Mohammed sei einfach ein Betrüger gewesen, eine Meinung, welche bereits im Mittelalter in der Erzählung von den tres impostores auftaucht, im vorigen Jahrhundert von VOLTAIRE in einer elenden Tragödie auf die Bühne gebracht wurde und auch noch bei neueren Autoren eine gewisse Popularität geniesst. Hiergegen zeugen die Achtung, welche Mohammeds Charakter gerade in seiner Umgebung erweckte, die Ausdauer, mit welcher er in Verfolgungen und unter Lebensgefahr Jahre lang ohne Aussicht auf Erfolg an seiner Mission festhielt; endlich der innere Widerspruch, welcher darin besteht, dass so viel Lebensfähigkeit und geistige Kraft einem Betrug zuerkannt werden müssten. An der Aufrichtigkeit von Mohammeds Ueberzeugung können wir demnach nicht zweifeln. Nicht viel günstiger als die Theorie des Betrugs sind die Versuche zu beurtheilen, die Mohammeds Offenbarungen aus pathologischen Zuständen erklären wollen. Die Ueberlieferung hebt nämlich ausdrücklich hervor, dass Mohammed bei den ersten und manchen späteren Offenbarungen die Symptome eines gereizten Nervensystems zeigte und an Zufällen litt. Auch steht es ausser Zweifel, dass er dabei sah und hörte, was in der objectiven Weltrealität nicht wahrnehmbar war, ihm aber als ein

Objectives gegenüber trat, m. a. W., dass er Gesichte, Visionen, Hallucinationen, oder wie man es anders benennen will, hatte. Daraus hat nun Weil geschlossen, dass Mohammed ein Epileptiker gewesen sei, wogegen aber mit Recht anzuführen ist, dass der Epileptiker sich seiner Anfälle und der dabei gemachten Erfahrungen nie erinnert. Sprenger hat sich alle Mühe gegeben, Mohammeds Krankheit als hysterisch zu erklären, und da die Hysterie den ganzen Menschen nach Leib und Seele zu desorganisiren pflegt, hat er den Propheten als einen ganz elenden, zerrütteten und verlogenen Menschen hingestellt. Diesen Schluss gestattet aber die Geschichte durchaus nicht. „Die consequente Sicherheit seiner Stellung, die Einheitlichkeit seines ganzen Wesens ist niemals bemängelt worden, tritt uns auch heute noch deutlich im Koran entgegen, dessen Schwächen die eines logisch ungeschulten Denkens, nicht die einer gestörten Psyche sind.“ (A. Müller.)

Wenn also die bisher genannten Theorien unhaltbar sind, so bleibt nur übrig, Mohammed für einen wirklichen Propheten zu halten. Der Glaube, dass er sich den Auftrag zu seiner Predigt nicht selbst gegeben habe, sondern von seinem himmlischen Herrn dazu berufen sei, ist nicht allein der Ausgangspunkt seines Wirkens gewesen, sondern immer seine felsenfeste Ueberzeugung geblieben, in der wir ihn nie wanken sehen. Nie hat ihn dieser Glaube daran gehindert, mit grossem Scharfsinn und feiner diplomatischer Berechnung auch die kleinen Mittel zur Verwirklichung seiner Ideale zu gebrauchen. Er ist also weder ein Schwindler, noch ein Wahnsinniger gewesen. Eine ganz andere Frage ist es, ob er auch moralisch so hoch steht, wie wir vielleicht aus Vorurtheil von einem Propheten zu fordern uns berechtigt glauben. Auf diese Frage kommen wir am Ende unserer kurzen Biographie noch zurück.

Die Berufung Mohammeds schloss sein öffentliches Auftreten ein; das genaue Datum, wann dies stattfand, steht freilich nicht fest. Nach arabischen Begriffen sah er sich aber zunächst auf seine eigene Familie angewiesen, und als seine Frau und Töchter, seine beiden Adoptivsöhne ʿAli und Zaid und sein Freund Abu-Bekr sich zu seinem Glauben bekehrt hatten, trug er auch den übrigen Haschimiten seine Sache vor. Er hatte aber damit wenig Erfolg; sein Onkel und Pflegevater Abu-Tālib, ein rechtschaffener Mensch, der sein Leben lang Mohammed seinen Schutz gewährte, suchte vergebens ihn zu veranlassen, seine Predigt aufzugeben; ein anderer Onkel Abu-Lahab wies seine Anforderung mit Schmähreden zurück. Die Zahl der Gläubigen wuchs unter diesen Umständen nur sehr langsam und mehrte sich namentlich nur

durch den Zutritt von Sklaven und geringen Leuten, im Ganzen soll sie nach einiger Zeit nur 43 betragen haben. Gegen den Zutritt von Sklaven wurden alsbald von ihren Herren sehr drastische Maassregeln getroffen, welchen nur diejenigen entgingen, die von dem ziemlich wohlhabenden Abu-Bekr freigekauft wurden, den Uebrigen musste Mohammed nothgedrungen gestatten, dass sie ihn und seine Lehre öffentlich verleugneten, um wo möglich noch im Geheimen zu ihm zu halten.

Dennoch liess sich Mohammed nicht entmuthigen, vielmehr strebte er danach, ausserhalb seiner Familie Anhänger zu gewinnen. Er ermüdete nicht, von Allah's Grösse und Herrlichkeit zu predigen und die völlige Hingabe an Allah, den Islam, die absolute Unterwerfung unter ihn den Menschen zur Pflicht zu machen. Es thue Noth, verkündete er, die Bekehrung nicht zu verschieben, denn bald werde Allah Gericht halten und was für ein Gericht! „Wahrlich die Strafe deines Herrn wird eintreffen, welche Niemand abwenden kann, am Tage, wo der Himmel erschüttert und die Berge sich fortbewegen werden. Wehe an jenem Tage den Leugnern, welche“ u. s w. (S. 52). In den grellsten Farben malte er immer wieder die Schrecken jenes furchtbaren Tages aus, die gräulichen Höllenstrafen, welche den Gottesleugnern bevorständen, und die Wonnen des Paradieses, welche der Muslims warteten. Es wäre Unrecht, darin mit Sprenger nur „die Ausbildung eines Schreckenapparates“ zu sehen und den Ton der innigen Ueberzeugung, die Besorgniss um die Seligkeit seiner Zeitgenossen zu verkennen. Ebenso haltlos ist die Meinung Grimme's, dass die Lehre vom Weltgericht von Mohammed als geistiges Zwangsmittel angewendet wurde, durch welches er seinem Versuch socialistischer Art, gewissen überhand nehmenden irdischen Missständen entgegen zu treten — denn das war nach Grimme's völlig verfehlter Meinung der ursprüngliche Islam —, den Erfolg sichern wollte.

Allein das Gericht, welches Mohammed nach einigen Koranstellen eine Zeit lang als bald bevorstehend sich dachte, blieb aus, und um so mehr verspotteten ihn die Mekkaner. Sie verlangten von ihm Wunder zur Beglaubigung seiner Mission; diesen Zumuthungen begegnete er mit einem Hinweis auf die Wunder der göttlichen Macht in der Natur und bei der Schöpfung des Menschen. Weil er seine Ankündigungen und Ermahnungen in gereimter Prosa vortrug, wie es die Wahrsager zu machen pflegten, verschrie man ihn als einen Dichter, Wahrsager oder Wahnwitzigen (S. 52 29—30; 21 5; 68 3 52). Als er sich selbst mit den Erfahrungen früherer Propheten tröstete, welche ebenso von ihren Zeitgenossen verlacht oder gar verfolgt worden waren, aber nur zu deren eigenem Nachtheil, weil das unabänderliche Wort Gottes bald

genug eingetroffen sei, und er solche Prophetengeschichten zur Erbauung der Gläubigen und zur Bedrohung der Gegner oft erzählte, warf man ihm vor, dass er diese vermeintlichen Offenbarungen nicht von Allah, sondern einfach von seinen Gewährsmännern erhalten hätte.

Hatten die Mekkaner bis jetzt die Angelegenheit Mohammeds als Kurzweil betrachtet, so wurde sie bedenklicher in ihren Augen, als um das Jahr 615 einige Mitglieder der gläubigen Schaar nach Abessinien auswanderten und unangenehme Verwicklungen mit dem Negus dieses Landes zu befürchten waren. Man hatte in Mekka noch nicht vergessen, dass im Geburtsjahr Mohammeds ein abessinisches Heer, das von einem gewaltigen Elephanten begleitet war, sich vor Mekka gezeigt hatte und nahe daran gewesen war, die heilige Kaʿba zu zerstören. Die Koreischiten scheinen desshalb den Versuch gemacht zu haben, mit Mohammed einen Ausgleich zu treffen, falls er sich dazu verstehen wollte, die Töchter Allah's (s. oben S. 329), wo nicht als Göttinnen, so doch als himmlische mächtige Wesen anzuerkennen. Das Genauere darüber ist uns nicht bekannt; doch man scheint einen so starken Druck auf Mohammed ausgeübt zu haben, dass er nachgab (vgl. S. 17 75) und den drei Göttinnen ein freilich ziemlich doppelsinniges Epitheton ornans, sowie das Vermögen, bei Allah wirksame Fürbitte einzulegen, zuerkannte. Bald aber bereute er dieses für ihn unmögliche Zugeständniss, er erklärte, dass die von ihm gesprochenen Worte ihm nicht von Allah, sondern vom Satan eingegeben seien, und widerrief sie öffentlich. Die Koreischiten waren darüber, wie sich denken lässt, höchst ungehalten und beschlossen, dem Unfug jetzt für immer ein Ende zu machen. Um der drohenden Gefahr zu entgehen, wanderten wiederum etwa 100 Gläubige, Männer und Frauen, nach Abessinien aus. Indessen war es bei den patriarchalischen Sitten in Arabien nicht so leicht, Mohammed zum Schweigen zu bringen. Die Sitte verpflichtete die Verwandten Mohammeds, seine Sache als die ihrige zu betrachten, so dass ihm persönlich nicht beizukommen war. Also erklärten die Koreischiten die Acht über das ganze Geschlecht des Hāschim; damit waren deren Glieder gezwungen, sich in einen isolirten Stadttheil zurückzuziehen, und litten grossen Schaden in ihren materiellen Interessen. Es scheint, dass dieser Zustand dennoch zwei bis drei Jahre von den Haschimiten ertragen wurde; jedenfalls führte die Maassregel nicht zum Ziel, denn schliesslich wurde der Bann aufgehoben. Schwerer wurde Mohammed betroffen, als er kurz nacheinander, wahrscheinlich im Jahre 619, Chadīdja und Abu-Tālib durch den Tod verlor.

Indessen reifte bei Mohammed der Gedanke, die ungläubigen Mekkaner ihrem Schicksal zu überlassen und sich mit seiner Predigt nach Aussen zu wenden. Uns kann dieser Entschluss vielleicht als selbstverständlich erscheinen nach den Erfahrungen, welche Mohammed zu Mekka gemacht hatte, für einen Araber war er etwas ganz Ausserordentliches. Nach der für ihn geltenden Sitte ist der Einzelne nichts ohne seinen Stamm; wenn er diesen muthwillig verlässt oder von ihm ausgestossen wird, steht er ohne allen Schutz da und wird als ein verlorener Mensch betrachtet. Mohammed musste das bald genug erfahren, denn, als er versuchte, die Thakifiten in dem nahen Taïf für den Glauben zu gewinnen, wurde er nicht allein schimpflich abgewiesen, sondern mit Steinwürfen verfolgt, so dass er schleunigst fliehen musste, um sein Leben zu retten. Dieser Misserfolg raubte ihm aber ebensowenig wie der Unglaube der Mekkaner den Muth. Derartige Erlebnisse legten ihm vielmehr das Räthsel der göttlichen Führung nahe. Gott leitet die Menschen, wie er will: dieser Glaubenssatz ist bei Mohammed nicht das Ergebniss der abstracten Speculation, sondern der eigenen Lebenserfahrung. Dass Allah ihm den rechten Pfad gezeigt hatte, obgleich die Menschen ihn verwarfen, wurde ihm in dieser schweren Zeit dadurch bestätigt, dass die Djinn (Geister) ihm ihre Huldigungen darzubringen schienen (S. 72) und er sich im Traum nach Jerusalem versetzt sah (S. 17), eine Vision, welche bei den Mohammedanern sehr populär wurde und zu einer Himmelfahrt ausgeschmückt worden ist. Darüber verlor er aber die irdischen Mittel nicht aus dem Auge. Es gelang ihm, einige Angehörige des Stammes Chazradj aus Jatrib (Medina), welche zum Hadj nach Mekka gekommen waren, für seinen Glauben zu gewinnen. Sie scheinen ihm die wohlbegründete Aussicht eröffnet zu haben, dass seine Lehre in Medina des Erfolges sicher sein würde, wie es denn auch die spätere Geschichte völlig bestätigt hat. Vielleicht ist dieser Erfolg dem Einfluss der dort unter den Arabern lebenden Juden zuzuschreiben, wodurch der geistige Boden für den Monotheismus vorbereitet und das Bedürfniss nach einer neuen religiösen Gemeinschaft geweckt worden war. Jedenfalls wuchs die Zahl der Gläubigen dort sehr schnell; im Jahre 622 erschienen mehrere, angeblich 75, Medinenser, hauptsächlich Chazradjiten, doch auch einige Ausiten, in Mekka und hatten eine heimliche Zusammenkunft mit dem Propheten beim Hügel ʿAkaba, wo man sich bereits im vorigen Jahre begegnet hatte. Mohammed hatte die damaligen Abgesandten feierlich verpflichtet, Gott keinen Genossen zu geben, nicht zu stehlen, nicht zu ehebrechen, nicht die eigenen Kinder zu tödten, keinerlei

Verleumdung zu schmieden und zu verbreiten, dem Propheten in Allem Gehorsam zu leisten; jetzt machte er mit ihnen den Bund, dass sie ihn vor Allem schützen würden, wie sie es mit ihren Weibern und Kindern thaten. Mohammed sagte sich dadurch von seinem eigenen Geschlecht los und zeigte factisch, dass durch den Islam der alte Stammesverband sich lösen und eine neue Gemeinschaft, die Religionsgemeinschaft, entstehen konnte. Die sog. Flucht Mohammeds aus Mekka nach Medina, gewöhnlich Hidjra genannt, nach welcher seit Omar die Mohammedaner ihre Jahre zählen (622), ist in diesem Lichte zu betrachten. Das arabische Wort wird nämlich nicht gebraucht von einem, der sich flüchtet, um einer Gefahr zu entgehen oder einem Feinde auszuweichen, sondern von dem, der einen Freund oder Verwandten muthwillig verlässt. Dass die Sache in Mekka Aufsehen erregte, lässt sich denken, doch hatte Mohammed Fürsorge getroffen, dass man ihn und seinen Freund Abu-Bekr, der ihn begleitete, nicht daran hindern konnte. Die Legende hat das Ihrige gethan, um die Geschichte reichlich auszuschmücken, doch lassen wir das bei Seite. Die Anhänger Mohammeds wurden von den Mekkanern nicht weiter belästigt und folgten dem Propheten nach Medina. Sie werden darum Mohādjir, d. h. Fluchtgenossen genannt und bildeten mit den Hülfsgenossen (Ansār) von Medina zusammen den Adel des Islam.

Die Aufgabe, welche Mohammeds in Medina harrte, war keine leichte; es galt jetzt, die neue Religionsgemeinschaft zu organisiren. Um thatsächlich zu zeigen, dass der alte Stammesverband durch den Islam zu existiren aufgehört hatte, bildete er 75 Brüderpaare von je einem Flüchtling und einem Helfer, die einander mit Ausschluss der eigenen Verwandten beerben und sich überhaupt als Brüder betrachten sollten. Die Stammesfehden hörten auf, keine alte oder neue Blutrache durfte die Gläubigen entzweien. Ein Bethaus wurde errichtet, wo man sich regelmässig versammelte, später durch einen Gebetsaufrufer (Bilāl) eingeladen, um die Religionsandacht gemeinschaftlich unter Leitung eines Imām, in dieser Zeit immer Mohammeds selber, zu verrichten. Die Bedeutung dieser Einrichtung kann man nicht leicht überschätzen; dadurch wurden die freiheitliebenden und zuchtlosen Araber zuerst an Zucht und Ordnung gewöhnt. Man hat darum dieses Bethaus den „Exercirplatz des Islam" genannt und, freilich nicht ohne Verkennung der religiösen Bedeutung, das tägliche fünfmalige Gebet der Gläubigen mit einem gemeinschaftlichen Feldgeschrei verglichen (von Ranke).

Die religiösen Pflichten werden wir später noch im Zusammenhang

besprechen, hier müssen wir uns damit begnügen, klar zu machen, in welches Verhältniss die neue Gemeinde zu den Heiden und Juden in Medina trat. Bis jetzt hatte Mohammed nur eine sehr oberflächliche und ungenügende Kenntniss von dem eigentlichen Wesen des Judenthums und Christenthums. Er meinte, dass seine Predigt im Grossen und Ganzen sich völlig mit den Glaubenssätzen dieser grossen Religionsgemeinschaften decke und dass es ziemlich leicht sein werde, die Anhänger beider für seinen Glauben zu gewinnen. Weil hauptsächlich die Juden in Medina zahlreich waren und ihre Religionseinrichtungen ihm überdies zweckmässig erscheinen mochten, führte er diese zum Theil bei seiner Gemeinde ein, z. B. die, bei der Religionsandacht das Antlitz gegen Jerusalem zu wenden und am Jom Kippur (10. Tischri) zu fasten u. s. w. In dieser Hoffnung fand er sich aber bald bitter getäuscht. Die Juden Medina's, neugierig, den neuen Propheten auf seine Würde hin zu prüfen, legten ihm allerlei Fragen vor, um zu sehen, ob seine Antworten mit der Thora stimmten und er wirklich etwa der verheissene Messias wäre. Mohammed bestand das Examen schlecht, war er doch nicht einmal mit der Genealogie der Patriarchen vertraut, und in Folge dessen wandten die Juden sich für immer von ihm ab. Mohammed seinerseits, als er seinen Irrthum einsah, beeilte sich, mit dem Judenthum zu brechen; er verlegte die Gebetsrichtung von Jerusalem nach Mekka und die Fasten vom 10. Tischri auf den arabischen Monat Ramadhān, weil der Koran darin geoffenbart worden sein soll (S. 2 181). Bald wurde es ihm klar, dass es sich mit dem Christenthume ähnlich verhielte, und so bildete er die Theorie aus, dass zwar die „Schriftbesitzer“, wie er Juden und Christen nannte, eine Offenbarung Allah's durch Musa (Moses) und ʿIsa (Jesus) empfangen, dass sie aber später den Wortlaut dieser Offenbarung oder jedenfalls deren Erklärung (hierüber sind die mohammedanischen Theologen uneinig) gefälscht hätten und in Folge dessen auf verschiedene Irrwege gerathen wären. Gegen die christliche Trinitätslehre, welche er als eine Dreiheit von Göttern (Gott, Jesus und Maria) auffasste, führte er im Koran eine scharfe Polemik; er behauptete, dass ʿIsa zwar ein Gesandter Gottes gewesen sei, welchen Gott durch Wunder beglaubigt hätte, bestritt aber, dass ihm und seiner Mutter göttliche Verehrung zukäme. Dennoch nähmen die Schriftbesitzer, zu denen ausserdem noch bisweilen die Sabier gerechnet werden, eine ganz andere Stellung ein als die Heiden: diese verkehrten die Wahrheit völlig in Irrthum, jene hätten sie allerdings, aber gefälscht.

Was das politische Verhältniss betrifft, so schloss Mohammed sowohl mit den Juden als mit den Heiden Medina's ein Schutz- und

Trutzbündniss, wobei Beiden im Allgemeinen ihre früheren Rechte und Gewohnheiten gelassen wurden, sie sich aber verpflichteten, im Krieg dem Propheten zu helfen und seine Feinde auf keine Weise zu unterstützen. Allmählich aber traten die meisten Chazradjiten und Ausiten äusserlich der Gemeinde bei, blieben aber immer laue und in kritischen Augenblicken unzuverlässige Verbündete, welche desshalb im Koran Heuchler (monāfikun) gescholten werden. Sie grollten innerlich dem fremden Eindringling, beklagten den Untergang der väterlichen Sitten und würden als Stockaraber die ganze Sache gerne rückgängig gemacht haben, aber die Machtverhältnisse waren derart, dass sie sich der Herrschaft Mohammeds fügen mussten.

Wenn die Mekkaner gehofft hatten, den unbequemen Prediger glücklich los zu sein, und darauf rechneten, dass die Medinenser seiner wohl bald überdrüssig sein würden, so fanden sie sich arg betrogen. Mohammed hatte sich die Unterwerfung seiner Vaterstadt zum Ziel gesetzt, und, wie lächerlich dieser Plan anfänglich dem, welcher das Missverhältniss zwischen der ziemlich wohlhabenden Handelsstadt und dem unbedeutenden Medina kannte, auch scheinen mochte, der Prophet verlor sein Ziel keinen Moment aus dem Auge, bis er es erreicht hatte. Bis dahin war aber freilich ein weiter Weg; vorläufig musste Mohammed sich damit begnügen, Raubzüge in kleinem Stil gegen die Handelskarawanen der Mekkaner, welche auf ihrem Rückwege aus Syrien in der Nähe von Medina vorüberzogen, zu veranstalten. Das war aber gerade ein Handwerk, wie es seinen Landsleuten zusagte, denn wie die übrigen nomadisirenden Völker, Kurden, Turkmenen, oder wie sie sonst heissen, waren die Araber Räuber von Haus aus. Dabei wurde selbst nicht immer der heilige Monat, in dem Landfrieden herrschte, respectirt, und als man die Sache vor Mohammed brachte, liess er die Schuldigen mit einem gelinden Verweis frei ausgehen (S. 2 214). Ob er selbst, wie behauptet wird, auf hinterlistige Weise den Befehl dazu ertheilt hat, müssen wir unentschieden lassen, wenn es aber sich damit wirklich so verhalten hat, wird man darüber nicht zu strenge urtheilen dürfen, denn es ist allgemeiner Grundsatz im Orient, dass der Krieg Betrug und dass gegen Feinde jede List, und wäre es der schändlichste Verrath oder offenkundiger Wortbruch, gestattet, ja unter Umständen geboten ist.

Natürlich waren diese Angriffe den Kaufleuten Mekka's sehr unbequem, und unter Führung von Abu Sofjān, der von dieser Zeit ab als das Haupt der Mekkaner erscheint, rüsteten sie sich, um dem Strassenräuber das Handwerk zu legen. Am 16. März 624 kam es zu einem Treffen bei dem Brunnen von Bedr, und, obgleich die

Mekkaner an Zahl den Gläubigen weit überlegen waren, siegten Letztere vollkommen, und es wurden viele reiche und angesehene Koreischiten zu Kriegsgefangenen gemacht, was ausser der bereits gewonnenen Beute noch recht viel Lösegeld versprach. Um zu verhüten, dass die raubgierigen Araber über der Vertheilung der Beute in Streit geriethen, wurde von Mohammed bestimmt, dass ein Fünftel ihm, d. h. dem Fiscus der Gläubigen gehören, der Rest den Mitkämpfern zu gleichen Theilen zufallen sollte. Wichtiger noch als die Beute war der Eindruck, den dieser glänzende Sieg in Medina und auf die Beduinen machte. In der Stadt selbst wagte keiner mehr, öffentlich sich dem Propheten zu widersetzen; die Einzigen, welche die Sachlage nicht verstanden, waren die Juden, und diese sollten bald unsanft aus ihrer vermeintlichen Sicherheit aufgeschreckt werden. Ein geringer Anlass führte nämlich kurz nachher zu einem blutigen Zusammenstoss mit dem jüdischen Stamm der Kainoka; als sie sich ergeben mussten, wurden ihre Besitzthümer confiscirt und sie selbst aus der Stadt verbannt. Sie konnten noch froh sein, mit dem Leben davon zu kommen, und beeilten sich, Arabien zu verlassen, und siedelten sich in dem alten Basan an. Dasselbe Loos traf im folgenden Jahre die benu Nadhīr, als die Mekkaner bei Ohod an Mohammed Rache genommen hatten für die ihnen im vorhergehenden Jahre bei Bedr zugefügte Niederlage. Und als ob das unglückliche Volk für jede Warnung taub und blind wäre, begingen die Juden die Unvorsichtigkeit, sich in Verhandlungen mit Mohammeds Feinden einzulassen in dem sog. Grabenkrieg des Jahres 627. Der Sieg bei Ohod hatte nämlich den Mekkanern gar keinen Vortheil gebracht, und desshalb beschlossen sie, mit einer für Arabien ganz stattlichen Streitmacht, wobei verschiedene Beduinenstämme und die Juden ihre Hülfe zusagten, Medina selbst zu belagern. Die Gläubigen getrauten sich nicht, diesmal den ungleichen Kampf auf offenem Felde zu wagen und dem Feinde entgegenzuziehen; sie zogen sich in die Stadt zurück, nachdem sie von einem Perser Salmān gelernt hatten, die offene Seite der Stadt durch einen tiefen und breiten Graben für Reiter unzugänglich zu machen; daher dieser Krieg den Namen Grabenkrieg führt. Die Feinde waren darüber sehr ungehalten und beschuldigten Mohammed der Anwendung unwürdiger List, um so mehr, als das Mittel sich bewährte und sie unverrichteter Sache wieder abziehen mussten. Wiederum waren es die Juden, welche die Kosten zu tragen hatten. Mohammed wandte sich sofort gegen die benu Koraitza; diese wurden besiegt, und das Urtheil des todtkranken Sa'd, des Häuptlings der Ausiten, der sehr gegen sie aufgebracht

war, lautete dahin, dass die Männer getödtet, die Weiber und Kinder zu Sklaven gemacht werden sollten. Mohammed bestätigte das Urtheil, und so wurden 600 Juden hingeschlachtet. Die Strafe war hart, doch nach dem damaligen Kriegsrecht vollkommen am Platze, so dass kein Grund vorliegt, wegen dieses allerdings grässlichen Judenmordes Mohammed der Grausamkeit und Hinterlist, wie oft geschehen ist, anzuklagen. Mit Recht hat man dagegen angeführt, dass diese 600 noch nichts bedeuten gegen die 4500 Sachsen, welche der christliche Held Karl der Grosse an der Aller hat hinrichten lassen. Die Bedingungen, welche den benu Kainoka und benu Nadhīr gewährt worden waren, waren nach arabischen Begriffen äusserst gelinde, und Mohammed bewies, dass er weit über seine Zeitgenossen hinausragte, als er das Verbot erliess, die Leichen der Gefallenen zu verstümmeln, was in den damaligen barbarischen Zeiten und noch lange nachher zu geschehen pflegte.

Indessen schien Mohammeds Ziel, die Unterwerfung Mekka's, noch in weiter Ferne zu liegen, als er diesem auf andere Weise näher zu kommen wusste. Er fasste nämlich den Plan, mit einigen Begleitern die Pilgerfahrt nach den heiligen Stätten zu unternehmen, und führte sein Vorhaben im Frühjahr 628 aus, natürlich im Pilgergewand und nur mit dem Schwerte bewaffnet. Er rechnete darauf, dass die Mekkaner in keinem Falle während der heiligen Monate Gewalt gegen seine Leute anwenden würden, wenn vollkommen deutlich wäre, dass man in friedlicher Absicht käme. Zwar hatte er selbst bei einer früheren Gelegenheit den Landfrieden nicht geachtet und die Verletzung desselben als eine verzeihliche Sünde erklärt, allein er wusste, dass seine Gegner, welche ja die alten arabischen Sitten vertheidigten, ihm dafür schwerlich mit gleicher Münze bezahlen würden. Nichtsdestoweniger war es ein Wagniss, um so mehr, als sich bald herausstellte, dass die Mekkaner eine drohende Haltung annahmen. Mohammed machte also in Hodeibija Halt, und in dieser kritischen Lage bewährte sich wiederum seine politische Einsicht. Die Mekkaner waren zwar dem ungebetenen Gast sehr abhold und sahen voraus, dass bei der zwischen ihnen und den Gläubigen bestehenden Blutfehde die Anwesenheit der Letzteren beim Hadj nothwendigerweise zu Blutvergiessen führen müsste, allein sie hatten auch kein Recht, ihnen den Zutritt zu verweigern. Nach vielem Hin- und Herreden entschlossen sie sich desshalb, einen Vertrag abzuschliessen, auf Grund dessen Mohammed zwar diesmal wieder abziehen musste, ihm aber gestattet wurde, im folgenden Jahre auf drei Tage im Pilgergewand beim Feste in Mekka zu verweilen. Um dies möglich zu machen, wurde ein Waffenstillstand auf

zehn Jahre vorgeschlagen, während dessen beide Parteien Bündnisse schliessen dürften; Mohammed verpflichtete sich, Ueberläufer der Koreischiten auszuliefern, während die Mekkaner in Bezug auf zu ihnen kommende Anhänger Mohammeds nicht an die entsprechende Verpflichtung gebunden waren. Mohammed beeilte sich, diese Bedingungen anzunehmen, obgleich seine Begleiter darüber sehr aufgebracht waren. Hatte er ja seinen Zweck vollständig erreicht, zwar nicht für den Augenblick, doch für die Zukunft, denn es war fast mit Bestimmtheit zu erwarten, dass der bereits in ganz Arabien bekannte Prophet, wenn er sich beim Hadj an der Spitze der Seinigen zeigte, Aller Blicke auf sich lenken und kaum weniger als einen Triumphzug feiern würde. So kam es denn auch im nächsten Jahre 629, als er den Bedingungen gemäss in Mekka erschien, nachdem zur Vermeidung etwaiger blutiger Händel die Koreischiten, welche mit den Gläubigen Blutfehde hatten oder sonstwie zu den Unversöhnlichen gehörten, sich auf die naheliegenden Berge zurückgezogen hatten. Wer in Mekka ein Körnchen politischer Einsicht besass, wusste jetzt, dass die Zukunft dem Islam gehörte, und die Klügsten, wie Khālid ibn al Walīd, der Sieger von Ohod, später bekannt als das Schwert Gottes, und ʿAmr ibn el-ʿAsī, der nachherige Statthalter von Aegypten, beeilten sich, ihre Bekehrung anzuzeigen; Andere wie Abu Sofjān und ʿAbbās vermochten sich nicht zu entschliessen, dies schon jetzt öffentlich zu thun, und meinten, sie könnten warten, bis es Mohammed mit der Sache Ernst würde. Lange währte das freilich nicht, denn bereits im folgenden Jahre brach er mit einer ansehnlichen Macht auf, um Mekka zu erobern; eine Verletzung der Bedingungen von Hodeibija seitens der Mekkaner bot ihm dazu eine willkommene Veranlassung. Jetzt that Eile Noth, und Abu Sofjān zögerte denn auch nicht, sich in Mohammeds Lager zu begeben und das Glaubensbekenntniss abzulegen. Die ganze Stadt fiel eigentlich ohne Schwertstreich in die Hände des Propheten, nur einige Unversöhnliche widersetzten sich. Der Prophet hiess die Götzen zertrümmern und einige wenige Leute, welche ihm besonders verhasst waren, hinrichten, sonst aber erliess er eine allgemeine Amnestie; die heiligen Orte und Ceremonien liess er auch künftighin bestehen.

Mohammed hatte seinen Zweck erreicht. Noch einmal rafften die Thakifiten und die mit ihnen verbündeten Beduinenstämme sich zusammen, um den Gläubigen Widerstand zu leisten und ihre Freiheit zu behaupten, doch es war vergebens: sie wurden bei Honein an der Grenze Südarabiens nach einem heissen Gefechte auf's Haupt geschlagen. Bereits vor der Pilgerfahrt des Jahres 629 war die

Judenschaft von Cheibar im Nordwesten Arabiens mit Krieg überzogen und unterjocht worden, jetzt nach der Schlacht bei Honein kamen von allen Seiten Arabiens Gesandtschaften nach Medina, um dem Propheten zu huldigen. Mohammed empfing sie ehrenvoll, verpflichtete sie aber, den Götzen zu entsagen, den Propheten anzuerkennen, die fünf täglichen Gebete zu verrichten und die Steuer für den Fiscus zu bezahlen. Aus den drei erstgenannten Forderungen machten sich die Beduinen nichts, die letzte aber fiel ihnen schwer, doch war für den Augenblick daran nichts zu ändern, denn Mohammed war unerbittlich; sie mussten es sich gefallen lassen, dass ihnen einige Gläubigen mitgegeben wurden, um ihren Stammesgenossen die Satzungen des Islam zu überbringen und die Steuer zu erheben.

Mohammed trug sich indessen schon mit weiteren Plänen. Er schickte sogar Sendschreiben an den griechischen Kaiser, an den Statthalter Aegyptens, an den Gassaniden und an den persischen Grosskönig, um sie zum Islam einzuladen. Er rüstete gegen die Byzantiner und war fest entschlossen, die jugendliche Kraft des Islam an den Nachbarvölkern zu messen. Doch bevor er dazu kam, musste in Arabien für immer dem Heidenthum ein Ende gemacht werden. Desshalb schickte er im Jahre 631 seinen Schwiegersohn ʿAli nach Mekka mit einem höchst wichtigen Documente, das wir noch im Koran (S. 9) besitzen, dessen Ueberschrift die „Lossagung Gottes und seines Gesandten von den Götzendienern“ lautet. Das Stück wurde feierlich in Mina vor den versammelten Pilgern verlesen und muss als das bis heute gültige Grundgesetz des Islam betrachtet werden, das für immer dessen Stellung anderen Religionsbekennern gegenüber regelt. Der Hauptinhalt geht dahin, dass künftighin kein Ungläubiger zu dem heiligen Gebiete Zutritt haben soll, dass die von dem Propheten mit einigen derselben vereinbarten Verträge bis zum Ablauf der Gültigkeitsdauer in Kraft bleiben, sofern jene sie pünktlich erfüllen, dass aber, wer keinen solchen Vertrag vorzuweisen vermöge, nur die Wahl hätte zwischen Annahme des Islam und dem Kriege. Der Krieg gegen die Ungläubigen ist nämlich bereits in den ersten Zeiten von Mohammeds Anwesenheit in Medina den Moslems als Pflicht auferlegt (S. 2 186ff., 212—213).

Noch einmal (632) unternahm Mohammed die Pilgerfahrt nach Mekka, die sog. „Abschiedswallfahrt“, bei welcher Gelegenheit er eine Rede hielt, um den Arabern streng einzuschärfen, dass fürder die alten Sitten abgethan wären, und der Islam die Einheit und Gleichheit der Gläubigen auf immer sanctionirt hätte. Hier führt noch einmal wieder der Enthusiast und nicht der Politiker das Wort,

denn wenn Mohammed seine Araber besser gekannt hätte, so hätte er gewusst, dass er hiermit das Unmögliche forderte. Bereits waren die Beduinen hier und dort in Gährung und versuchten verschiedene Individuen, Männer wie Frauen, ebenso den Propheten zu spielen, wie es Mohammed gemacht hatte, um Gleiches mit Gleichem zu bekämpfen, doch blieb dem Greise der Verdruss erspart, den Ausbruch dieser Unbotmässigkeiten noch zu erleben. Im Sommer desselben Jahres 632 verschied er in seiner Wohnung zu Medina.

Es ist für den Biographen Mohammeds immer sehr schwierig gewesen, ein gerechtes Urtheil über seine Person zu fällen. Das kann Niemanden Wunder nehmen, weil er ohne Zweifel ein ganz aussergewöhnlicher Mensch gewesen ist. In seiner Persönlichkeit treten zwei Geistesrichtungen hervor, welche sonst nie zusammen vorzukommen, ja gewissermaassen einander auszuschliessen pflegen: ein unerschütterlicher Enthusiasmus und eine kühl berechnende Weltklugheit. Dies wird einigermaassen erklärlich, wenn wir bedenken, dass er bereits im reiferen Mannesalter stand, als er öffentlich als Prediger des Islam auftrat, also in einem Alter, in welchem die Schwärmerei und der Enthusiasmus der Jugend entweder bereits völlig verschwunden oder jedenfalls der klugen Berechnung untergeordnet sind. Es wäre eine Verkennung der historischen Thatsachen, wenn wir übersehen wollten, dass bereits in der mekkanischen Periode Mohammed mit grosser Schlauheit und feinem Takt die Gefahren, welche ihm und seiner kleinen Gemeinde drohten, geschickt zu umgehen wusste, wie es andererseits ebenso verfehlt wäre, zu vergessen, dass er auch in Medina, ja noch bei der Abschiedswallfahrt mit jugendlichem Eifer und ungebrochener Kraft für sein sittlich-religiöses Ideal eingetreten ist. Dennoch geschieht es nur zu oft und sind viele christlichen Gelehrten geneigt gewesen, den einheitlichen Charakter in seiner Biographie preiszugeben, den mekkanischen Prediger als einen wirklichen Propheten gelten zu lassen, den medinensischen Häuptling als einen Betrüger und Wollüstling zu verdammen.

Man glaubt nämlich in der späteren Periode von Mohammeds Leben Charakterfehler zu bemerken, welche früher gar nicht vorhanden zu sein schienen und mit seinem prophetischen Berufe schlechthin in Widerspruch stehen.

Was nun die letzterwähnte Behauptung betrifft, so ist es ganz unnütz, darüber zu streiten. Wer mit den mohammedanischen Dogmatikern meint, dass ein Prophet nothwendiger Weise auch sündlos sein solle, dem bereitet die Biographie Mohammeds manche Schwierigkeiten, und er kann nicht einmal bei dem, was die Gläubigen zu seiner

Entschuldigung vorgebracht haben, sich beruhigen. Einem Araber gilt Mohammed als das Musterbild von Milde und Klugheit, ihm scheinen die Maassregeln gegen seine persönlichen Feinde, gegen die Juden Medina's u. s. w. eher zu gelinde als zu streng, indessen ein europäischer Gelehrter hier nur Grausamkeit, Hinterlist und Rachsucht zu erblicken vermag. Man braucht aber nur an König David zu erinnern, welcher, obgleich er nicht für einen Propheten gehalten wird, dennoch bei vielen frommen Leuten im Rufe eines gottgefälligen Heldenkönigs steht, um es begreiflich zu finden, dass es den Gläubigen niemals in den Sinn gekommen ist, die göttliche Mission Mohammeds zu bezweifeln, weil er die nationalen Fehler mit seinem Volke theilte. Was sie befremdete, ist vielmehr, dass er den Krieg in den heiligen Monaten gestattete, dass er das Weib seines Adoptivsohnes Zaid heirathete u. s. w., kurz Dinge, welche bei den Arabern unerhört waren und mit dem alten Herkommen stritten; und eben darin sahen sie den Beweis dafür, dass für Mohammed andere Gesetze galten als für jeden anderen Araber. Wir, die wir diesen Glauben nicht theilen, auch wenn wir Mohammed als Propheten gelten lassen, übersehen die Schwäche des Menschen nicht, wenn wir behaupten, dass er, beurtheilt nach dem einzig gerechten Maassstabe, nach dem seine Zeit- und Volksgenossen zu beurtheilen sind, auch in Medina seinen Beruf auf ehrenvolle Weise erfüllt hat. Selbst die ihm oft vorgeworfene Sinnlichkeit, welche ihn, wie man meint, verführte, etwa ein Dutzend Frauen zu heirathen, ist schliesslich eine Hypothese, welche mit seiner sonstigen schlichten und einfachen Lebensweise nicht im Einklang steht. Vielleicht sind bei diesen Heirathen Politik und kluge Berechnung die Triebfeder gewesen und nicht eine maasslose Sinnlichkeit, um so weniger, weil es ihm ja freistand, ohne grosses Aufsehen zu erregen, so viel Sklavinnen zu nehmen, als ihm beliebte.

Auch die Berechtigung des Vorwurfs, dass er durch angebliche göttliche Offenbarungen seine Fehler und Schwächen gutheissen liess, können wir nicht ohne Einschränkung gelten lassen. Man muss den logischen Folgen des einmal angenommenen Berufes eines Gesandten Gottes dabei Rechnung tragen: Er wurde in solchen heiklen Fällen von seinen Freunden und Feinden gedrängt, die göttliche Entscheidung kund zu geben, und konnte sich der Erfüllung dieser Aufgabe nicht entziehen. Allerdings hätte er in einigen Fällen eine Antwort geben können, welche in unseren Augen seinem sittlichen Charakter grössere Ehre gemacht hätte. Man wird aber finden, dass die Antwort nie ausschliesslich seine persönlichen Interessen berücksichtigt, sondern immer klug darauf berechnet war, die Frage, so gut es die

Umstände nur immer erlaubten, aus der Welt zu schaffen und Jedermann zu befriedigen, so dass er thatsächlich dabei auf keinen Widerspruch stiess und seiner Würde keinen Eintrag that.

§ 58. Koran, Ueberlieferung und Fikh.

Litteratur. A. Koran: Uebersetzungen von SALE (englisch, 1774 und öfters neugedruckt), wozu zu vergleichen E. M. WHERRY, A comprehensive commentary on the Quran (4 vol.), RODWELL (2. ed., 1876) und PALMER (S. B. E. VI, IX), beide englisch. — KASIMIRSKI (1854) französisch; — deutsche Uebersetzungen von WAHL (1828) und ULLMANN (6. Aufl., 1862), sodann von RÜCKERT (Auszüge nach dem Tode des Dichters herausgegeben von A. MÜLLER 1888). — Zur Einleitung: G. WEIL, Historisch-kritische Einleitung in den Koran (1844). — TH. NÖLDEKE, Geschichte des Qorāns (1860). — HIRSCHFELD, Beiträge zur Erklärung des Koran (1886).

B. Ueberlieferung: GOLDZIHER, Muhammedanische Studien (2 Bde, 1889—1890); über das Traditionswesen handelt hauptsächlich der 2. Band.

C. Fikh: E. SACHAU, Zur ältesten Geschichte des muhammedanischen Rechts (Sitzungsber. Wien LXV). — GOLDZIHER, Die Zahiriten (1884). — C. SNOUCK HURGRONJE, Nieuwe Bijdragen tot de kennis van den Islam (Bijdragen Kon. Inst. Haag, ser. 4 dl. VI) und andere Aufsätze desselben.

Es ist ein sehr verbreiteter Irrthum, dass Mohammed den Islam ganz fertig hinterlassen hat, als ob nicht auch diese Religion im Lauf der Zeiten sich nach verschiedenen Richtungen entwickelt hätte. Das Urtheil über diese verschiedenen Richtungen wird natürlich auseinandergehn. Der Eine wird darin Entartung, der Andere hingegen einen Fortschritt sehen; es dürfte aber der Wahrheit am meisten gemäss sein, auch hier Licht und Schatten zu erkennen. Was Mohammed bei seinem Tode hinterliess, bestand, abgesehen von einer Schaar für seine Lehre begeisterter Jünger, aus einer Anzahl Offenbarungen, welche weder geordnet, noch mit der bisweilen für das Verständniss recht nothwendigen historischen Erklärung versehen waren, und aus seinem eigenen Beispiel, wie es in der Erinnerung fortlebte. Es ist angezeigt, hier diese Hinterlassenschaft etwas genauer zu inventarisiren, weil sie für alle Zeiten das Hauptkapital des Islam darstellt.

Mohammed hat während seiner öffentlichen Wirksamkeit sehr viele Aussprüche gethan, Reden gehalten und Ermahnungen gegeben, doch waltet darin ein gewisser Unterschied ob, welcher hauptsächlich durch die Form ins Auge fällt. Wenn er sich nämlich bewusst war, im Namen Gottes zu sprechen, bediente er sich immer der gereimten Prosa, was der Rede den Charakter des Feierlichen verleiht und bei den alten arabischen Kahinen die traditionelle Form des Orakels war. Zwar ist die Weise, wie er von derselben Gebrauch machte, in den verschiedenen Lebensperioden ziemlich verschieden, denn während er in

der ersten Zeit sich in kurzen rhythmischen Sätzen ausdrückt, werden die Sätze später immer länger, der Rhythmus spärlicher und das Reimwort gesuchter und monotoner, jedoch das Kennzeichen lässt trotzdem nirgends im Stich. Alle Aussprüche, worin es sich findet und worin nicht Mohammed, sondern Allah die redende Person ist, sind folglich Offenbarungen, Alles, davon dies nicht gilt, gehört zur Ueberlieferung.

Die Offenbarungen tragen den Namen Koran (Lesung, Recitation), sowohl die einzelnen Stücke als die Gesammtheit derselben. Theilweise liess Mohammed, der selbst des Lesens und Schreibens unkundig war, diese Offenbarungen von einem Secretär niederschreiben auf Papierfetzen, Schulterknochen, Palmblätter, Steine u. s. w.; andere Stücke waren im Gedächtnisse besonders frommer Leute aufbewahrt. Bereits unter dem ersten Chalifen Abu-Bekr wurde von einem dieser Secretäre Zaid ibn Thābit eine Sammlung veranstaltet, die in der Hauptsache von derjenigen, welche wir noch heute besitzen, wohl wenig verschieden war. Im Auftrage des Chalifen Othman (644—656) ist nämlich unter Aufsicht desselben Zaid und einiger anderen Korankenner der Text endgültig festgestellt und namentlich auch die Ordnung der einzelnen Stücke in unveränderliche Form gebracht und ein einheitlicher Dialekt, derjenige der Koreischiten, überall consequent angewandt worden. Abweichende Exemplare wurden, so weit sie noch vorhanden waren, aufgespürt und verbrannt, sodass wir von etwaigen Abweichungen nur aus den Berichten späterer Compilatoren etwas wissen. Daraus geht ohne jeglichen Zweifel als sicher hervor, dass man unter Othman gewissenhaft verfahren ist und höchstens einige im Verhältniss zum Ganzen recht unbedeutende Verse fortgelassen hat; die Vermuthung Weil's und anderer Forscher, dass Fälschungen vorgekommen seien, hat sich bei näherer Prüfung nicht bestätigt.

Allerdings ist die Reihenfolge der einzelnen Offenbarungen und die Abtheilung in 30 Perikopen oder 114 Suren (Capitel) eine willkürliche, welche der Kritik viel zu schaffen macht, weil es für uns von Interesse ist, die Stücke in chronologischer Ordnung zu haben, damit wir deren Inhalt aus der Biographie Mohammeds psychologisch erklären und umgekehrt diese Biographie aus diesen zweifellos genuinen Urkunden beleuchten können. Glücklicherweise giebt es dafür verschiedene Anhaltspunkte. Erstens sind bereits seit alter Zeit nach einer im Allgemeinen zuverlässigen Ueberlieferung die Suren in den Aufschriften entweder als mekkanische oder als medinensische bezeichnet worden. Allein die Suren, speciell die längeren, sind oft aus verschiedenen Stücken zusammengesetzt, welche zeitlich gar nicht zusammengehören, so dass die Aufschrift keine vollständige Sicherheit

gewährt, dass die ganze Sura wirklich aus der mekkanischen oder aus der medinensischen Periode stammt. Es kommt auch vor, dass die Ueberlieferung schwankt, ja sogar dass die nämliche Sura, wie es heisst, zweimal geoffenbart worden ist. Die europäischen Gelehrten können sich folglich mit diesem rein äusserlichen Merkmale nicht begnügen, doch nun ist zweitens der Inhalt der Stücke selbst oft entscheidend für die Zeitbestimmung, sodass im Grossen und Ganzen der chronologischen Ordnung keine unüberwindlichen Schwierigkeiten entgegen stehn. Dazu kommt, dass für das sprachliche und das sachliche Verständniss des Inhalts durch arabische und persische Schriftsteller sehr gute Vorarbeiten geliefert worden sind. Bereits in sehr alter Zeit wurden schriftliche Verhandlungen geführt über schwierige Wörter und schwer verständliche Stellen, und noch früher gab es schon sachliche Erläuterungen, worin die Ueberlieferungen über die Begebenheiten und über die Personen, welche die einzelnen Offenbarungen veranlasst hatten, zusammengestellt waren. In den späteren Compilationen findet man dies Alles und noch viel mehr gesammelt, woraus dann wieder Compendien entstanden, welche sich durch grössere Brauchbarkeit empfahlen. Einer grossen Autorität erfreut sich im Orient der Commentar des Baidhāwi (13. Jahrhundert), welcher von jüngeren Gelehrten wieder mit Supercommentaren und Glossen versehen wurde.

Im Allgemeinen ist der Inhalt des heiligen Buches sehr gut verständlich, obgleich, wie bereits angedeutet, der Stil des Propheten in den verschiedenen Zeiten eine ziemlich grosse Verschiedenheit aufweist. In den ältesten Suren ist der Stil erregt und erhaben und bewegt sich in kurzen Sätzen mit grossartigen Bildern, mit Eiden, welche die Wahrheit erhärten sollen, mit leidenschaftlichen Ausfällen gegen die Gegner, die den Propheten verspotten und seiner Mission keinen Glauben schenken. Die Höllenstrafen werden mit den grellsten Farben ausgemalt und bis zum Ueberdruss wiederholt. Späterhin treten die Prophetengeschichten in den Vordergrund, der Stil büsst die frühere Lebendigkeit ein und spielt in feststehenden Ausdrücken ohne viel Abwechslung in das Erzählende hinüber, bisweilen aber gelingt es dem Propheten dennoch, seinen Stoff zu beherrschen und hübsche Erzählungen zu bieten, wie z. B. die Liebesgeschichte von Joseph und der Frau des Potiphar (S. 12), welche seitdem im Orient so populär geworden und von vielen persischen und türkischen Dichtern poetisch behandelt worden ist. Die Suren endlich der späteren Periode sind ohne Gluth und ohne Kunst in ziemlich mattem Stile geschrieben, obgleich sie inhaltlich die wichtigsten sind. Hier findet man zwar auch noch erzählende und ermahnende Stücke, doch

der Theolog-Jurist kommt überall zum Vorschein und längere Abschnitte sind der theologischen Polemik gegen die Christen und Juden gewidmet, oder enthalten rituelle Vorschriften. Darum sind sie auch nie so populär bei den Gläubigen geworden, wie z. B. die 112. Sura, welche ein kurzes, doch überaus deutliches Credo enthält, oder die 1. Sura, die „Fatiha", welche in allen Lebensumständen von den Moslems recitirt wird und sich einigermaassen mit dem Vaterunser vergleichen lässt, und einige andere Verse, welche wir hier nicht alle nennen können.

Der Koran ist, wie der Name andeutet, bestimmt, gelesen d. h. recitirt zu werden. Dies Lesen ist im Lauf der Zeiten eine Kunst geworden, welche bei Weitem nicht Jeder besitzt, denn man liest das heilige Buch nicht wie andere Bücher, sondern wie die Thora in der Synagoge, halb recitirend, halb cantilenirend. Uebrigens wird Jeder dazu angehalten, grössere Stücke auswendig zu lernen, und es gab und giebt noch viele Leute, welche den ganzen Koran auswendig wissen. Es braucht daher kaum gesagt zu werden, dass im Allgemeinen der Koran beim öffentlichen Unterricht eine grosse Rolle spielt, ja bisweilen den einzigen Lehrstoff bildet, dass namentlich der Sprachunterricht darauf basirt, sodass die Verbreitung des Islam mit derjenigen der arabischen Sprache parallel läuft und die ganze mohammedanische Litteratur, sie möge arabisch, persisch, türkisch oder malaiisch abgefasst sein, von koranischen Reminiscenzen, Anspielungen und Redeweisen strotzt. Die grosse Bedeutung dieses Buches für das religiöse Leben in der ganzen mohammedanischen Welt wird man folglich nicht leicht überschätzen können.

Weit geringeren Einfluss hat die zweite Erkenntnissquelle des ältesten Islam, die Ueberlieferung, ausgeübt, obgleich sie für historische Untersuchungen ein reiches Material liefert. Anfänglich wurde sie nur mündlich tradirt, wie im Allgemeinen die litterarische Thätigkeit der Araber erst im zweiten Jahrhundert der Hidjra anfängt. Der arabische Name ist Hadīth, und dieser beschäftigt sich nicht allein mit demjenigen, was Mohammed ausserhalb des Koran gesagt und verordnet hat, sondern er bringt auch längere und kürzere Mittheilungen über das Leben Mohammeds und seiner Zeitgenossen. Der Koran enthält nämlich durchaus kein vollständiges System von Gesetzen, sodass man schon recht bald nach Mohammeds Ableben in grosse Verlegenheit gerieth, auf welche Weise in vorkommenden Fällen zu handeln sei. Da war es natürlich, dass man bei den noch überlebenden Hausgenossen und intimen Freunden des Propheten, z. B. bei seiner klugen und rührigen Frau ʿAïscha, Nachfrage hielt,

ob Mohammed sich je über einen ähnlichen Fall geäussert, oder wie er sich in solchen Umständen betragen hätte. Das Thun und Lassen (Sonna) des Propheten wurde die Norm, nach der auch die Späteren ihre Handlungsweise einzurichten bestrebt waren. Es versteht sich, dass es immer Leute genug gab, welche darüber Bescheid wussten; im Anfang verfuhr man dabei noch ziemlich gewissenhaft, weil offenbare Lügen leicht von den noch lebenden Genossen des Propheten als solche erwiesen worden wären, doch bald schlichen sich falsche Nachrichten ein und fanden in den weit von der Geburtsstätte des Islam entlegenen Gebieten rasche Verbreitung. Mit der Zeit wuchs die Zahl solcher Ueberlieferungen ins Ungeheuerliche und liess sich fast jede Handlungsweise, jede Meinung durch eine angebliche Ueberlieferung des Propheten rechtfertigen. Dieser Missstand musste sich aber auch den Arabern fühlbar machen, und um einige Bürgschaft zu haben, dass man es mit einer wirklichen Ueberlieferung zu thun hätte, nahmen ernste Forscher keine als richtig an, für die nicht der Gewährsmann, bzw. die Gewährsmänner bis auf die Augenzeugen selbst namhaft gemacht werden konnten. Auch wenn die Ueberlieferungen aufgeschrieben wurden, war es feste Regel, die Reihe der Gewährsmänner vom ersten Erzähler bis zum letzten mitanzugeben, eine Gewohnheit, an der auch die Späteren pedantisch festhalten, selbst wenn die betreffende Ueberlieferung bereits in allbekannten Sammlungen Jedermann zugänglich ist. Man nennt das die Kette (isnād) der Ueberlieferung und bezeichnet dieselbe je nachdem als genuin oder schwach, gut oder falsch. Auf diese Weise konnten die späteren Sammler der Ueberlieferungen schon mit einem ganzen Wust erlogener Berichte aufräumen, so dass z. B. behauptet wird, dass einer dieser Sammler Bokhāri (9. Jahrhundert) seine Sammlung von 7275 authentischen Traditionen, worunter noch sehr viele Wiederholungen vorkommen, aus einem Vorrath von 600 000 gesichtet habe. Das rein äusserliche Kriterium, welches er und die anderen berühmten Sammler, ibn-Mādjeh, Abu Dāwud, Tirmidsi, Muslim, Nasāï, deren Sammlungen bei den orthodoxen Moslems für kanonisch gelten, in Anwendung brachten, liess noch vieles durchgehen, was nach unseren kritischen Begriffen nicht hätte aufgenommen werden sollen. Allein wenn auch nicht geradezu für die Zeit Mohammeds, so hat doch manches grossen Werth für die Kenntniss der ältesten Strömungen in der Gemeinde des Islam, und es ist jedenfalls nicht zu verkennen, dass in diesen Sammlungen recht viel genuines Material von unzweifelhafter Authenticität sich vorfindet.

Die Ueberlieferung hat im Islam nie die Popularität erlangt, wie

sie dem Koran eignet. Die genannten Sammlungen sind zwar in gewisse Rubriken geordnet, doch für das grosse Publicum liefern sie keine passende Lectüre, sowohl wegen des bunten Vielerlei, das darin enthalten ist, als wegen der Nothwendigkeit einer sachlichen und sprachlichen Erklärung, die erst das Verständniss derselben ermöglicht. Freilich ist an solchen Arbeiten in der arabischen Litteratur kein Mangel, denn das Studium der Ueberlieferung bildete in den theologischen Schulen Jahrhunderte lang und bildet gewissermaassen noch heute den eigentlichen Inhalt der theologisch-juristischen Wissenschaft; aber eben daraus ist schon ersichtlich, dass die Hadīthsammlungen der Gegenstand des gelehrten Wissens geworden sind. Selbst die Compendien, welche man später anfertigte, und die beliebten kleinen Sammlungen von 40 Traditionen haben diesen Sachverhalt nicht ändern können. Zwar war darin die Norm gegeben, wonach der Einzelne und speciell die Regierungsbeamten in gewissen Fällen sich zu richten hätten, doch in einer überaus unbequemen Form, welche die Möglichkeit verschiedener Deutung offen liess und wobei die Anwendung auf einen gegebenen Fall öfters Schwierigkeit bot. Es lag desshalb in der Natur der Sache, dass die Hadīthsammlungen verdrängt wurden durch kurze Compendien, in welchen die Pflichtenlehre des Islam in kurzen und deutlichen Vorschriften formulirt sind. Solche Compendien sind die Fikhbücher, deren es in den mohammedanischen Litteratur eine Unzahl giebt.

Das Wort Fikh bedeutet ursprünglich nichts Anderes als Unterricht in der Praxis des Islam; daraus wurde aber später die Bezeichnung derjenigen Wissenschaft, welche aus Koran und Hadīth die rechtsgültigen Vorschriften zu deduciren lehrt. Der schlichte Lehrer, der von Mohammed ausgesandt wurde, um die Neubekehrten die Gebetsverbeugungen zu lehren, so gut er es selbst verstand, wurde späterhin zum geschulten Theoretiker, welcher haarscharf anzugeben wusste, wie in allen Lebensumständen zu verfahren sei. Das war nun allerdings nicht schwierig, wenn es im Koran ausdrücklich vorgeschrieben, im Hadīth von Mohammed festgestellt, oder durch sein Beispiel vorgemacht war; allein wer kannte alle Ueberlieferungen, und wie war zu handeln, wenn diese sich gegenseitig widersprachen oder nicht mit dem Koran in Einklang zu bringen waren? Da galt es, dem speculativen Rechtsbewusstsein grösseren oder geringeren Spielraum zu gewähren und nach eigenem Gutdünken eine Wahl zu treffen. Bald stellten sich aber dabei Divergenzen heraus selbst zwischen maassgebenden Autoritäten, und weil die Umstände einer freieren Auffassung ungünstig waren, bestrebte man sich innerhalb der Schule immer mehr, sich

genau an den Wortlaut von Koran und Ueberlieferung anzuschliessen, so sehr, dass namentlich die Zahiriten diese Tendenz ins Lächerliche übertrieben und das praktische Bedürfniss zwang, der Lehre einiger bedeutenden älteren Rechtslehrer sich unbedingt zu unterwerfen. Auf diese Weise sind alle späteren Mohammedaner, insoweit sie die officiellen Hadīthsammlungen anerkennen, d. h. Sonniten sind, entweder Hanafiten oder Malikiten oder Schafeïten oder Hanbaliten, d. h. sie folgen der Autorität der Schule von Abu Hanīfa, Mālik, Schāfeï oder Ahmed ibn Hanbal, deren Stifter im 2. und 3. Jahrhundert der Hidjra lebten. Die Differenzen zwischen diesen vier Madshab's (Richtungen), wie man zu sagen pflegt, sind von zu geringer Bedeutung, um hier beleuchtet zu werden, und thun der Orthodoxie keinen Eintrag.

Obgleich aber die Rechtslehrer immer mehr beflissen waren, Alles aus Koran und Hadīth zu deduciren, so giebt es dennoch ihrer Meinung nach ausserdem zwei, freilich sehr ungleichwerthige Rechtsquellen, nämlich den Consensus (idjmā) der Gemeinde und den Schluss nach Analogie (Kijās). Der Consensus ist hier wie immer bloss eine juridische Fiction, weil in Wirklichkeit die Gemeinde nie einig war, doch es begreift sich leicht, dass in verschiedenen Fragen sich bereits im 1. Jahrhundert der Hidjra eine gewisse Uebereinstimmung bildete, ohne dass man die Rechtsgültigkeit der einmal angenommenen Gepflogenheit durch das Beispiel des Propheten hätte belegen oder gar aus den Vorschriften in Koran und Ueberlieferung beweisen können. Zwar half man sich mit nachher erfundenen Ueberlieferungen, so gut es eben ging, doch auf die Dauer versagte auch dies Hülfsmittel, und da bot die Theorie der Uebereinstimmung, welche immer praktisch einige Bedeutung gehabt hatte, eine willkommene Gelegenheit, neu auftauchenden Meinungen und Auffassungen aus dem Wege zu gehen und ziemlich allgemein angenommene Auffassungen nachträglich zu ratificiren. Man stellte dabei als Axiom auf, dass unmöglich die Gemeinde sich in Bezug auf eine irrige Meinung hätte einigen können, verlieh ihr also gewissermaassen einen Anspruch auf Unfehlbarkeit. Bei der Ergiebigkeit der Ueberlieferung brauchte man aber nur in seltenen Fällen den Consensus zu Hülfe zu rufen, und einen noch beschränkteren Gebrauch machte man von dem nicht allseitig gebilligten Schluss nach Analogie.

Noch in anderer Hinsicht enthielten die Fikhbücher etwas, was in Koran und Hadīth nicht zu finden und was dennoch zu wissen sehr wichtig war, nämlich welche Handlungen als schlechthin geboten (fardh), gebräuchlich (sonna), erlaubt oder gleichgültig (halāl), verwerflich (makruh) oder schlechthin verboten (harām) zu betrachten

seien. Welche Unterscheidungsgründe in den einzelnen Fällen angeführt werden, kann hier nicht erörtert werden. Das Nämliche gilt von der Bestimmung, ob eine Vorschrift eine individuelle Verpflichtung oder bloss eine Verpflichtung der Gemeinde mit sich bringe. So ist z. B. das Gebot des heiligen Krieges keine individuelle Verpflichtung, sondern eine solidarische, welche nur in dem Falle eintreten kann, wenn das gesetzliche Haupt der Gemeinde die Gläubigen dazu aufrufen lässt.

Die Fikhbücher beschränken sich auf Vorschriften für das Handeln, auf die Glaubenslehre lassen sie sich nicht ein. Es wäre aber ganz falsch, wenn man daraus voreilig den Schluss ziehen wollte, dass ihren Verfassern das Credo gleichgültig sei. Vielmehr ist das Gegentheil der Fall: sie betrachten es als selbstverständlich, dass man in diesen Fragen sich genau an Koran und Ueberlieferung hält, finden es aber überflüssig, darüber genauere Erörterungen anzustellen, weil dies den Anschein hätte, als ob man Allah und seinen Gesandten corrigiren wollte, und der Versuch leicht zu Ketzereien und selbst zum Unglauben führen könnte. Die grossen Rechtslehrer prägten es also recht eindringlich und in den stärksten Ausdrücken ein, man solle sich niemals mit dogmatischen Fragen beschäftigen, die unbequemen Fragen mit einer Verweisung auf Koran und Ueberlieferung abfertigen und, falls diese einander zu widersprechen oder undeutlich schienen, es für völlig nutzlos erklären, nach dem „wie" dieser Dinge zu forschen. Freilich stellten sie sich damit ein Zeugniss der Unwissenheit aus, welches zwar aufrichtig gemeint war, aber dennoch auf die Dauer ihnen selbst unbequem werden musste, und desshalb haben die Späteren diese Zurückhaltung aufgegeben, als es der orthodoxen Apologetik gelungen war, die ketzerischen Ansichten mit gleichwerthigen Verstandesbeweisen siegreich zu bekämpfen. Jedoch ist dies dahin zu verstehen, dass sie nur durch die Verhältnisse gezwungen und darum halb unwillig die Nothwendigkeit des Unterrichts in der Glaubenslehre zugaben.

§ 59. Das Religionsgesetz.

Litteratur. Das mohammedanische Religionsgesetz wird mehr oder weniger ausführlich dargestellt in den allgemeinen Werken über den Islam (oben S. 326). Ausserdem giebt es verschiedene, meistens französische Uebersetzungen von einheimischen Schriften, z. B.: Minhadj at-Talibīn, le guide des zélés croyants. Manuel de jurisprudence musulmane selon le rite de Chafii. Texte avec trad. par L. W. C. v. d. Berg (3 vol., 1882—1884). — Fath al-Qarīb, La révélation de l'Omniprésent. Texte et trad. par L. W. C. v. d. Berg (1895, ebenso schafeitisch). — M. Perron, Précis de jurisprudence musulmane selon le rite Malékite par Khalīl ibn-Ishāk (Exploration Scientifique de l'Algérie X—XV). —

Ch. Hamilton, The Hedaya or Guide etc. (1791, hanafitisch). Auch die Beschreibung bei Mouradgea d'Ohsson ist aus hanafitischen Quellen geschöpft.

Allgemeine Werke: N. von Tornaun, Das Moslemische Recht (1855). — L. W. C. v. d. Berg, De Beginselen van het Mohammedaansche Recht (3. ed., 1883. Vgl. C. Snouck Hurgronje in Ind. Gids. 1884).

Das mohammedanische Religionsgesetz betrifft wie das mosaische an erster Stelle den Cultus, sodann das häusliche und familiäre Leben, endlich die Rechtsverhältnisse und die Staatslehre. Die Behandlungsweise bei den einheimischen Schriftstellern ist keineswegs eine systematische, ein Versuch, die verschiedenen Vorschriften aus einem einheitlichen, allgemeinen religiösen Princip abzuleiten, wird nicht einmal gemacht. Dennoch herrscht eine gewisse sachliche Eintheilung in den Fikhbüchern vor, wobei das Ritualgesetz die erste Stelle einnimmt; die Staatslehre aber wird darin nicht aufgenommen, sondern in speciellen Schriften dargelegt; übrigens ist Alles ziemlich bunt durcheinandergeworfen.

Das Ritualgesetz beschäftigt sich hauptsächlich mit den sog. fünf Pfeilern des Islam: Glaubensbekenntniss, Gebet, Almosen, Fasten und Wallfahrt nach Mekka. Das Glaubensbekenntniss wird hier nicht genau dogmatisch bestimmt, es wird nur vorgeschrieben, dass der Neubekehrte, nachdem er sich durch eine umfassende rituelle Waschung vom Schmutze der Abgötterei gereinigt hat, die bekannte Formel: „Es giebt keinen Gott ausser Allah und Mohammed ist der Gesandte Allah's" hersage. Die Aufrichtigkeit der Bekehrung wird daraufhin vorausgesetzt; ein Rücktritt wird nicht gestattet, denn Abtrünnige werden mit Todesstrafe bedroht. Wer das Glaubensbekenntniss abgelegt hat, verpflichtet sich dadurch zur Befolgung des ganzen Gesetzes.

Das Gebet (salāt) ist kein einfaches Beten in unserem Sinne, sondern ein vollständiger Gottesdienst, der täglich fünfmal abzuhalten ist, zwischen Tagesanbruch und Sonnenaufgang, am Mittag, am Nachmittag, Abends und bei eingetretener Nacht. Der Ort ist weniger genau bestimmt, jeder reine Platz ist dazu geeignet, obgleich die eigens dafür errichteten Gebäude, die Moscheen, überall vorhanden sind. Die Bauart solcher Moscheen ist nicht überall die nämliche, doch findet man dabei gewöhnlich schlanke Thürme (Minaret), von denen herab der Muezzin mit lauter Stimme die Gebetsstunden ausruft; auch findet man im Inneren eine Nische in der Richtung nach Mekka, wohin der Betende sein Antlitz zu wenden hat, und eine Kanzel, welche der Prediger (Khatīb) beim feierlichen Mittagsdienst am Freitag und an einigen Festtagen besteigt, um eine gewöhnlich kurze Ermahnungsrede zu halten. Es ist aber unerlässlich, vor dem

Gebete eine rituelle Waschung vorzunehmen, welche sich auf das Gesicht, die Hände bis an die Ellenbogen, die Füsse bis an die Knöchel erstreckt; nur wenn kein Wasser zu beschaffen ist, z. B. in der Wüste, genügt eine Abreibung mit Sand. Das Gebet selbst besteht mindestens aus zwei Rekʿa's, und jede Rekʿa umfasst eine genau vorgeschriebene Reihe von Körperbewegungen und eine ebenso genau festgestellte Folge von religiösen Formeln, welche der Betende hersagen muss. Um keine Fehler zu begehen, welche das Gebet ungültig machen würden, setzt man sich in den Moscheen in Reihen hinter einen Vorbeter (Imām) und ahmt alle seine Bewegungen nach. Das Gebet soll eine Lobpreisung und Huldigung Allah's seitens seiner Diener sein, bloss in einigen Fällen hat es einen theilweise verschiedenen Charakter, z. B. bei Sonnen- und Mondfinsternissen, bei grosser Dürre, bei Leichenbegängnissen und wichtigen Unternehmungen im Allgemeinen, sodann während der Fastenzeit.

Mit dem dritten Pfeiler ist es eine ganz eigene Sache. Dieser besteht nämlich in der Entrichtung einer Art Vermögenssteuer von Gold, Silber, Gross- und Kleinvieh, Feld- und Baumfrüchten und von Waaren, wenn man davon mehr als ein festbestimmtes Minimum besitzt. Der Ertrag soll in den Staatsschatz abgeführt werden und für die im Koran (S. 9 60) vorgeschriebenen Zwecke dienen. Der arabische Namen lautet zakāt, was man gewöhnlich mit Armensteuer übersetzt, obgleich diese Uebersetzung unzutreffend ist. Beiläufig sei hier bemerkt, dass in der angeführten Koranstelle zwar angegeben wird, dass der Ertrag zum Theil auch dazu dienen soll, angesehene Leute für den Islam zu gewinnen, oder diejenigen, welche halb gewonnen sind, enger an den Islam zu ketten, doch bereits der erste Chalife Abu-Bekr hat ihnen die Berechtigung dazu abgesprochen. Dieser hat wohl auch die zu entrichtende Summe genau fixirt in der Weise, wie sie in den Fikhbüchern angegeben wird, als die Beduinen nach dem Tode Mohammeds die weitere Tributzahlung verweigerten und mit Gewalt von ihm dazu angehalten werden mussten. Seitdem gilt der zakāt als die einzig rechtmässige Steuer, welche die Gläubigen zu bezahlen haben; in der Praxis ist man jedoch vielfach davon abgewichen, und davon kann erst recht keine Rede sein in Ländern, wo die Regierung nicht von einer mohammedanischen Behörde geübt wird. Statt dessen hat man sich daran gewöhnt, freiwillige Almosen (sadakāt) für die armen Leute zu bestimmen und, wie Snouck Hurgronje gezeigt hat, wird ursprünglich im Koran zwischen zakāt und sadakāt kein Unterschied gemacht. Was und wieviel man zahlen soll, wird durch die locale Gepflogenheit mehr oder weniger zu einer festen

Abgabe fixirt und namentlich in allen mohammedanischen Ländern beim Ende der Fastenzeit ein gewisses Quantum Lebensmittel, Korn, Mehl, Datteln, Reis u. s. w. für Almosen bestimmt.

Die Fastenzeit ist der Monat Ramadhān und zwar vom Morgen bis zum Abend. Man muss sich während dieser Zeit nicht allein von Speisen, sondern auch vom Trinken, Tabakrauchen, vom Genuss von Wohlgerüchen und Salben u. s. w. enthalten, wofür man sich während der Nacht entschädigt. Weil die Mohammedaner nach Mondjahren rechnen und folglich der Ramadhān durch alle Jahreszeiten geht, ist diese Verpflichtung im Sommer sehr beschwerlich und verursacht oft religiöse Exaltation, welche ausserdem durch aussergewöhnliche religiöse Uebungen noch gefördert wird. Kranke, Reisende und Kriegführende sind zwar davon befreit, müssen aber das Versäumte später nachholen, oder, wenn sie dazu keine Gelegenheit haben, für jeden Tag ein bestimmtes Lösegeld zahlen. Zum Schluss der Fasten wird ein Fest gefeiert, das in türkischen Ländern der kleine Beiram heisst und mit grossem Gepränge begangen wird. Ausserdem können gewisse Uebertretungen durch gezwungenes Fasten gesühnt werden; auch kennt das Gesetz noch freiwillige Fasten. (Vgl. S. 2 179—183.)

Endlich muss Jedermann, welcher dazu befähigt ist und die nöthigen Geldmittel besitzt, einmal im Leben die Wallfahrt nach Mekka antreten und die herkömmlichen Ceremonien mitmachen. Die Art derselben haben wir bei der Besprechung des altarabischen Heidenthumes bereits charakterisirt; desshalb verzichten wir jetzt auf eine ausführliche Darstellung derselben, die zu grossen Raum beanspruchen würde, um so mehr, als sie für die Kennzeichnung des Islam nichts Interessantes bieten. Es genüge also hier die Bemerkung, dass auch ausserhalb Mekka's in der ganzen mohammedanischen Welt die Tage vom 10—12. Dsu 'l-Hiddja als Festtage gefeiert werden mit Festopfern u. s. w. Bei den Türken ist es der grosse Beiram, obgleich in Wirklichkeit die Festlichkeit weniger zu bedeuten hat als bei dem kleinen Beiram.

Die Gesetze für das häusliche und Familienleben werden nicht alle in den Fikhbüchern besprochen; es giebt dafür Anstandsregeln, welche für den Ethnologen bisweilen höchst interessant sind und in speciellen Schriften, sog. Adabbüchern, verzeichnet stehen. Mit dem Islam hängt dies Alles nur lose zusammen, das Meiste ist in den uralten Sitten des Morgenlandes begründet; nur soll der Gedanke an Allah bei allen, selbst den geringfügigsten Handlungen zum Ausdruck kommen und die bismillah (im Namen Gottes), die Fatiha (1. Sura) oder andere religiöse Formeln hergesagt werden. Tiefer

hat der Islam eingegriffen bei einigen Instituten, z. B. bei der Ehe und Sklaverei, sodann durch die Reinheitsgesetze und durch gewisse Verbote, z. B. durch das Verbot des Weingenusses und des Hazardspieles, der bildlichen Darstellung lebender Wesen u. s. w. Ein allgemeines Urtheil lässt sich in Bezug auf den diesbezüglichen Einfluss des Islam nicht fällen, so einleuchtend es auch ist, dass dieser der Entwicklung der Kunst geschadet hat, hingegen der öffentlichen Sittlichkeit förderlich gewesen ist. Was die Ehegesetze betrifft, so hat der Islam die Zahl der gesetzlichen Frauen auf vier beschränkt, übrigens aber die untergeordnete sociale Stellung der Frau bestätigt, ja ihren Einfluss im öffentlichen Leben noch herabgedrückt durch die Vorschrift, sich in ihren Häusern zu verschliessen und in der Gegenwart fremder Männer sich zu verschleiern, was ursprünglich nur für die Frauen des Propheten galt, als die Familienumstände Mohammeds der Gegenstand des öffentlichen Klatsches geworden waren. Freilich stimmt dies Alles mit den socialen Anschauungen des Orients, und man darf hierin nicht mit A. Müller die ungeheuern Folgen einer zufälligen Unvorsichtigkeit einer jungen Frau sehen; doch es lässt sich nicht leugnen, dass der Islam, auch wenn er nur alte Gewohnheiten bestätigt hat, die Möglichkeit einer freieren Stellung der Frau von Neuem sehr erschwert hat. Die verheirathete Frau steht dem Manne beinahe rechtlos gegenüber, nicht allein kann er ihr jede weitere Frau zugesellen, und wäre diese ihr die am meisten verhasste, er kann sie auch nach Belieben verstossen, wenn er auf den Brautschatz verzichten will. In dieser Hinsicht ist die Stellung einer Sklavin, welche ihrem Herrn ein Kind geboren hat, noch eine bevorzugte, diese darf er nicht wieder verkaufen und mit seinem Tode wird sie von selbst frei.

Erfreulicher hat der Islam auf das Institut der Sklaverei eingewirkt, nicht allein durch sittliche Vorschriften, sondern auch durch gesetzliche Verordnungen. Der Sklave ist nicht mehr ein blosses Gut seines Herrn: er kann mit seinem Herrn eine Uebereinkunft treffen, wonach er sich selbst nach einiger Zeit freikaufen kann. Einen Sklaven frei zu geben, ist ein höchst verdienstliches Werk, das von frommen Mohammedanern oft geübt wird, und die Behandlung der Sklaven seitens ihrer Herren ist im Allgemeinen eine humane, sodass wir oft in der Geschichte Sklaven zu den höchsten Würden emporsteigen sehen.

Die Reinheitsgesetze des Islam sind viel einfacher als diejenigen der Juden, mit denen sie übrigens Vieles gemeinsam haben; die Berührung von Leichen, die Functionen des sexuellen Lebens machen eine

vollständige Waschung des ganzen Körpers nothwendig. Schweinefleisch und im Allgemeinen alles Lebendige, welches nicht nach den rituellen Vorschriften geschlachtet ist, soll nicht genossen werden, auch die Abscheu vor dem Blutgenuss theilt der Islam mit dem Judenthum.

Das Criminalgesetz hat wenig Eigenthümliches. Sowohl bei Mord als bei Todtschlag wird es dem Bluträcher anheimgestellt, ob er sich mit einer Geldsumme (100 Kameele) zufrieden geben will, und ebenso wird es bei körperlichen Verletzungen gestattet, auf diese Weise das Princip der Wiedervergeltung zu umgehen. Diebstahl von Sachen, welche einigen Werth haben, soll gestraft werden mit Abhauen der Hand u. s. w.

Das mohammedanische Staats- und Kriegsrecht, sowie das Civilrecht müssen wir unbesprochen lassen, um zum Schluss noch Einiges zu bemerken in Bezug auf das Verhalten den Ungläubigen gegenüber. Wir sahen bereits in der Lebensbeschreibung Mohammeds, dass bald nach seiner Ankunft in Medina der heilige Krieg (djihād) gegen die Ungläubigen, mit welchen er damals die Mekkaner meinte, den Gläubigen geboten wurde. Wir bemerkten auch schon, dass es hier keine individuelle, sondern eine Gemeindeverpflichtung ist, welche dazu führen soll, das Heidenthum als öffentliches Institut zu vernichten. Desshalb liess Mohammed die heidnischen Heiligthümer zertrümmern und verpönte einige heidnischen Bräuche unter Androhung der schwersten Strafen. Was die Christen und Juden betrifft, so entschloss sich Mohammed, nachdem er zur Einsicht gekommen war, dass sie einer von der seinigen verschiedenen Auffassung huldigten, ihre politische Macht zu brechen, um ihnen nachher freie Ausübung ihres Gottesdienstes zu gestatten unter gewissen Beschränkungen und gegen Entrichtung eines bestimmten Kopfgeldes. Sie bilden in diesem Falle einen Staat im Staate mit eigenen Gesetzen und Einrichtungen, sind aber immer im Nachtheil, wenn die einzelnen Mitglieder mit Mohammedanern Streit bekommen, weil ihr Zeugniss gegenüber dem eines Gläubigen nicht angenommen wird u. s. w. Die Nachfolger Mohammeds haben diese Grundsätze stets zur Anwendung gebracht mit der einzigen Ausnahme, dass sie innerhalb der Grenzen Arabiens keine Ungläubigen, auch keine Christen und Juden duldeten und die dort ansässigen aus dem Lande auswiesen, wobei sie dem Beispiele des Propheten selbst folgten, welcher in Bezug auf einige medinensische Judenstämme einer ähnlichen Politik gehuldigt hatte. Hingegen wurden ausserhalb Arabiens nicht allein Juden und Christen, sondern auch z. B. die persischen Magier geduldet, obgleich Letztere dabei von dem guten Willen der Statthalter abhingen, welche ihnen

gegenüber nicht durch das göttliche Gesetz gebunden waren und oft genug die Gelegenheit benutzten, um Geld zu erpressen oder noch schlimmeres Elend über die Unglücklichen zu bringen, so dass nur kümmerliche Reste dieser Leute sich bis auf die Gegenwart in Persien haben behaupten können.

Die populäre Meinung also, dass der Islam nur die Wahl lässt zwischen Tod oder Bekehrung, ist völlig unrichtig; der heilige Krieg hat nicht den Zweck, die Andersgläubigen zu bekehren, sondern ihre politische Macht zu vernichten. Ob die Besiegten sich nachher bekehren oder nicht, das ist ihre Sache; im Gegentheil, die mohammedanischen Herrscher sahen es oft genug höchst ungerne und haben nur in den seltensten Fällen solche Bekehrungsversuche begünstigt, weil der Fiscus dabei Schaden litt. Dennoch ist das Gebot des heiligen Krieges, obgleich es anfänglich dem Islam zu seiner grossen Machtstellung verholfen hat, bei den jetzt sehr veränderten Verhältnissen demselben eine Quelle der Verlegenheit geworden, weil officiell alles nicht-mohammedanische Gebiet als ein feindliches betrachtet werden muss, womit man nur aus Opportunitätsrücksichten in Frieden leben kann. Nicht geringer ist der sittliche Schaden, weil die Gläubigen dadurch zu einem geistlichen Hochmuth verleitet werden, welcher sie mit tiefer Verachtung auf Andersgläubige herabblicken lässt und sie oft genug zu Gewaltthaten und Unrecht geführt hat.

§ 60. Der dogmatische Streit.

Litteratur. Abu 'l-Fath Muhammad asch-Schahrastāni's Religionsparteien und Philosophenschulen. Aus dem Arab. übers. von Th. Haarbrücker (2 Bde, 1850–51). — A. von Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen des Islam (1868). — Ders., Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen (2 Bde, 1875–1877). — Ders., Culturgeschichtliche Streifzüge. — H. Steiner, Die Mu'taziliten oder die Freidenker im Islam (1865). — M. Th. Houtsma, De strijd over het dogma in den Islam tot op el-Asch'ari (1875). — R. E. Brünnow, Die Charidschiten unter den ersten Omayyaden (1884).

Ueber Unglauben im Islam: I. Goldziher, Salih b. Abd al Kuddus und das Zindikthum während der Regierung des Chalifen al-Mahdi (Transact. of the IX Intern. Orient. Congr. II s. 104 ff). — M. Th. Houtsma, Zum Kitab al-Fihrist (Wiener Zeitsch. für die Kunde des Morglds, B. IV). — A. von Kremer, Ueber die philosophischen Gedichte des Abul 'ala Ma'arry (Sitzungsberichte Wien B. CXVII, 1888). — The quatrains of Omar Khayyam. The persian text with english translation by E. H. Winfield (1883), auch deutsch von von Schack (1878) und Bodenstedt (1881).

Es ist allgemein bekannt, dass nach dem Tode Mohammeds unter Omar I (634—644) die Araber in unglaublich kurzer Zeit ganz Persien, Syrien, Aegypten und die angrenzenden Länder erobert haben. Es ist

die Aufgabe der Weltgeschichte, diese schnellen und überraschenden Siege soviel als möglich zu erklären, uns interessirt die Sache desshalb, weil der Islam dadurch in Berührung mit fremden Ideen kam und den geistigen Kampf mit dem Christenthume und der Religion Zarathustra's zu bestehen hatte, welchen eine ganz andere Widerstandskraft innewohnte, als dem altarabischen Heidenthume. Man hüte sich vor der Meinung, als ob die besiegten Völker sofort gezwungen sich massenhaft zum Islam bekehrt hätten; diese Bekehrung ist erst allmählich zu Stande gekommen, und hier und dort haben die Andersgläubigen sich bis auf die Gegenwart behauptet. Die eroberten Länder wurden aber von Arabern überschwemmt, welche überall ihre Religion und ihre Sprache mit sich führten und es wirklich dahin brachten, dass sowohl die abweichenden Religionsformen als die fremden Sprachen in den meisten Gegenden in den Hintergrund traten und vielleicht völlig verdrängt worden wären, wenn nicht innerer Zwiespalt den Islam auf längere Zeiten gelähmt hätte. So geschah es, dass die zurückgedrängten nationalen und religiösen Gefühle wieder Luft bekamen und in der Zweideutigkeit von Koran und Ueberlieferung willkommene Anknüpfungspunkte fanden, um sich zu regen und sich an der verhassten Araberherrschaft zu rächen. Die durch Uebersetzungen vermittelte Bekanntschaft mit den Meisterwerken der griechischen Logik und Dialektik gab ihnen die Waffen in die Hände, mit denen sie während längerer Zeit der Orthodoxie siegreich begegneten. Dies Ueberhandnehmen von ketzerischen Meinungen verleiht der Geschichte des Islam in den ersten drei Jahrhunderten ein sehr buntes und interessantes Gepräge, welches grell contrastirt mit dem stationären und scheinbar unveränderlichen Bilde, welches die Geschichte uns nachher zeigt, als die Orthodoxie die Alleinherrschaft errungen hatte. Selbst diese hat sich damit ausgesöhnt, denn einer unverbürgten Ueberlieferung zufolge hatte Mohammed vorhergesagt, dass seine Gemeinde sich in 73 Secten spalten würde, worunter bloss eine dem Höllenfeuer entrinnen würde. Die rechtgläubigen Autoren bringen denn auch diese Zahl richtig heraus; doch man wird es entschuldigen, wenn wir diesem Beispiele nicht folgen, sondern aus der mohammedanischen Ketzergeschichte nur Einiges herausgreifen.

Die erste Frage, welche die Gläubigen entzweite und schliesslich zu einer immerwährenden Spaltung geführt hat, war ursprünglich politischer Natur. Als Mohammed gestorben war, wusste man nicht, wer nach ihm seiner Gemeinde vorstehen sollte. Er selbst hatte darüber keine Bestimmungen getroffen, und das Princip der Erblichkeit der Macht war bei den Arabern nicht Regel. Weil mithin Koran und

Ueberlieferung in dieser Frage nichts entschieden, blieb nur übrig, die Wahl der Uebereinstimmung der Gemeinde anheimzustellen. Folgerichtig behaupten daher die Sonniten, dass die 4 ersten Chalifen, welche ihre Würde der Wahl der Gemeinde verdanken, die einzig rechtmässigen Nachfolger des Propheten gewesen sind. Die Omajjaden und die Abbasiden sind Chalifen gewesen de facto, nicht de jure, obgleich die orthodoxe Lehre dennoch die Verpflichtung zum Gehorsam aufrecht erhalten hat, weil Allah ja in seiner Weisheit erhebt, wen er er will, und stürzt, wen er will.

Dies Alles erschien den Sonniten selbstverständlich; allein als die Missregierung des schwachen Othman grosse Unzufriedenheit verursachte, welcher er selbst schliesslich zum Opfer fiel, und als nachher der Bürgerkrieg zwischen dem neuen Chalifen Ali und dessen vielen Gegnern entbrannte, da traten zwei divergirende Auffassungen hervor. Leuchtete das Princip der Machterblichkeit den Arabern nicht ein, so war es hingegen nach der Auffassung der Perser das einzig denkbare. Diese behaupteten folglich, dass die Wahl der drei ersten Chalifen einfach nichtig wäre, dass nur die Angehörigen des Propheten von Rechtswegen befugt gewesen wären, diese Würde zu bekleiden, oder, da der Prophet keinen Sohn hinterlassen hatte, dass nur seine Tochter Fatima und ihr Gatte Ali die einzig berechtigten Nachfolger gewesen wären. Zwar hatte Mohammed mehrere Töchter — auch Othman war sein Eidam —, doch das Recht Ali's war ausserdem noch verbürgt durch eine von den Sonniten verworfene, zu dessen Gunsten lautende, ausdrückliche Bestimmung des Propheten. Wir behaupten übrigens nicht, dass diese legitimistische Theorie sofort consequent von den Anhängern Ali's (der Schi'a oder Schiiten) ausgebildet wurde, doch der Widerspruch mit der altarabischen und orthodoxen Auffassung war einmal da und wurde fortwährend schärfer aufgefasst und ausgearbeitet.

Noch gab es eine dritte Meinung in Bezug auf die Frage des Imamats, welche derjenigen der Sonniten nahe verwandt ist und der legitimistischen schnurstracks entgegenläuft, diejenige der Charidjiten, welche man nicht unpassend mit den jüdischen Zeloten und den englischen Puritanern verglichen hat. Diese Leute gehörten ursprünglich zur Partei Ali's, nicht weil sie legitimistischen Neigungen huldigten, sondern weil sie mit dessen Wahl zum Chalifen einverstanden waren. Allein als dieser unglückliche Chalif überall auf Widerstand stiess bei der Wittwe des Propheten, bei den angesehensten Genossen, und der Bürgerkrieg kein Ende zu nehmen schien, da verdross sie die Sache, und sie kamen zu der Ueberzeugung, dass mit den hochgerühmten

Genossen und Aristokraten des Islam nichts weiter anzufangen sei. Diese Leute, meinten sie, seien sammt und sonders sittlich verderbt, kümmerten sich nur um den Islam ihres persönlichen Vortheils wegen und seien kaum mehr Gläubige zu nennen. Der listige Gegner Ali's, Muawija, der Statthalter von Syrien und später der erste omajjadische Chalif, wusste diese Unzufriedenen noch mehr anzustacheln, sodass die Eifrigsten bald gegen Ali unter Waffen standen und mit Gewalt unterjocht werden mussten. Die aufrührerische Bewegung war aber damit nur auf kurze Zeit gedämpft und entbrannte erst recht unter der Regierung der Omajjaden, weil die meisten Chalifen dieser Dynastie sich um den Islam gar nicht kümmerten und ihre Macht einzig dem Schwerte und der List verdankten. Die Sonniten erkannten desshalb deren Autorität nur an, weil sie factisch einmal Herrscher waren, die Schiiten verwarfen sie geradezu, und ebenso die Charidjiten. So oft nur die Gelegenheit günstig war, griffen die Letzteren zu den Waffen und wählten sich eigene Chalifen, welche aber von den Sonniten nicht anerkannt wurden, weil diese die Wahl einer Einschränkung unterwerfen wollten, wovon die Charidjiten ihrerseits wieder nichts hören wollten. Die Sonniten hatten nämlich eine Ueberlieferung, dass die Gemeinde nur einen Koreischiten zum Chalifen wählen dürfte, und damit beschönigten sie ihre Lauheit im Bestreiten der usurpirten Omajjaden-Herrschaft. Freilich lief auch ihnen bisweilen die Galle über, wie es z. B. den frommen Einwohnern Medina's unter der Regierung Jezid I. ging, die aber ihre Unbotmässigkeit mit der Verwüstung ihrer Stadt, mit Tod und Exil büssen mussten. Solche Exempel wirkten niederschlagend, und man erfand denn bald Ueberlieferungen vom Propheten, worin den Rechtgläubigen empfohlen wurde, geduldig auszuharren und sich jeder Tyrannei gewillig zu fügen. Die Charidjiten brachten es also nicht weiter als zu partiellen Empörungen, welche mitunter nur mit grosser Mühe und mit abscheulicher Grausamkeit unterdrückt werden konnten, schliesslich aber überall fehlschlugen, ausgenommen in einigen entlegenen Winkeln des Reiches, wie z. B. in der arabischen Provinz Oman und bei den Berbern in Nordafrika. Wie es sich von selbst versteht, zerfielen auch sie bald unter einander und gab es schroffere und gemässigtere Charidjiten, doch es lohnt sich nicht, hier dabei länger zu verweilen.

Die Imamatfrage war eigentlich bloss politischer Natur, aber sie streifte das Gebiet der Theologie, nicht allein, insofern das Wohl und das Wehe der Gläubigen damit eng verknüpft war, sondern auch weil durch die Charidjiten die Glaubensfrage damit in Verbindung gebracht wurde. Den Omajjaden wurde der Gehorsam gekündigt, nicht so sehr,

weil sie nicht von der Gemeinde zur Herrschaft berufen waren, sondern weil sie für Ungläubige galten, gegen welche das Gebot des heiligen Krieges in Anwendung kommen sollte. Die Frage nach dem Wesen des Glaubens tauchte desshalb auf und führte eine Menge anderer theologischer Fragen mit sich, namentlich die, ob der Mensch völlig Herr seiner Handlungen sei oder dabei von Gottes Allmacht gezwungen würde. Die Antworten auf diese und andere Fragen fielen sehr verschieden aus, um so mehr, als sie weder durch den Koran, noch durch die Ueberlieferung auf unzweideutige Weise zu beantworten waren. Christlicher Einfluss, welcher in einem Lande wie Syrien noch mächtig war, mag dabei wirksam gewesen sein und diese oder jene Antwort inspirirt haben, kurz die Fragen blieben in der Schwebe, bis sie unter der Regierung der Abbasiden in eine neue Phase traten. Um dies begreiflich zu machen, müssen wir dem Wechsel der Dynastie einige Worte widmen.

Die omajjadischen Chalifen waren zweifelsohne zum Theil sehr befähigte und energische Herrscher, welche den äusserlichen Glanz der mohammedanischen Weltherrschaft auf eine nie wieder erreichte Höhe gebracht haben; allein ihre Herrschaft war in Wirklichkeit keine Herrschaft des Islam, sondern eine national-arabische, wobei die unterworfenen Völker, sei es, dass sie sich zum Islam bekehrt hatten, sei es, dass sie der Religion ihrer Väter getreu geblieben waren, einfach zum Vortheil der Araber ausgebeutet wurden. Freilich ging dies nicht immer und überall gleich leicht, doch im Allgemeinen bewährte sich das System des Köpfens, welches die Omajjaden hauptsächlich in der arabisch-persischen Grenzprovinz Irak ohne Scheu und systematisch in Anwendung brachten, als einfach und zweckmässig. In der Grenzprovinz Chorasan aber, wo man es nicht mit feigen Iraniern, sondern mit tapferen Türkenstämmen zu thun hatte, schlug es fehl. Es gelang den Abbasiden, unter dem Vorgeben, für die Familie des Propheten zu arbeiten, einen Aufstand zu Wege zu bringen, welcher die ohnehin bereits durch die von Neuem zwischen den Arabern auftauchenden Stammesfehden geschwächte Dynastie der Omajjaden stürzte. Die neue Dynastie der Abbasiden, welche den Schwerpunkt des Reiches aus Syrien nach Mesopotamien verlegte, bedeutete einen grossen Fortschritt in der Auffassung des Islam, welcher jetzt sein national-arabisches Gepräge abstreifte und sich anstrengte, wirklich sich zu einer universalistischen Religion auszubilden. Die Gleichheit aller Gläubigen, welche früher ein todter Buchstabe geblieben war, so dass unter Abd al Malik die Neubekehrten einfach gezwungen wurden, die Kopfsteuer, welche sie vorher als Ungläubige zu entrichten hatten, auch förderhin

zu bezahlen, wurde jetzt allmählich anerkannt. Die ersten Abbasiden interessirten sich ausserdem für Kunst und Wissenschaft, so dass ein reges geistiges Leben sich zu entfalten begann, woran nicht allein Araber, sondern auch Perser mit jugendlichem Eifer theilnahmen. Die Frucht dieser Bewegung ist die arabisch-persische Cultur, welche wir hier nur soweit in Betracht ziehen können, als sie sich auf die religiösen Anschauungen erstreckte.

Die theologischen Probleme der Prädestination, des Glaubens, des Gottesbegriffs, der Offenbarung und andere wurden jetzt viel gründlicher behandelt und tiefer aufgefasst als früher. Hauptsächlich war es die Secte der Muʿtaziliten, welche sich dadurch um die mohammedanische Theologie verdient machte. Diese Secte hatte ihren Ausgang von der Leugnung der Prädestination genommen, den Namen Muʿtaziliten, d. h. die sich Abscheidenden, hat sie aber, wie erzählt wird, wegen einer ziemlich unbedeutenden Meinungsverschiedenheit in Bezug auf den gottlosen Gläubigen erhalten. Ihre vornehmsten Wortführer waren die Schöngeister und Gelehrten der damaligen Zeit, welche sich für jedes menschliche Wissen interessirten und sich mit Eifer an das Studium der griechischen Philosophie machten, um auf diese Weise eine wissenschaftliche Behandlung der dogmatischen Probleme anzubahnen. Sie sind die Gründer des Kalām, d. h. der wissenschaftlichen Glaubenslehre, welche man gewöhnlich mit der christlichen Scholastik vergleicht, aber obgleich sie, wie die christlichen Theologen, von den Philosophen ihre Methode borgte, war ihr Ausgangspunkt dennoch ein völlig verschiedener. Die Scholastiker waren bestrebt, das kirchliche Dogma, welches bereits feststand, durch Vernunftbeweise auch vor dem Denken zu rechtfertigen, die Muʿtaziliten nahmen eine viel freiere Stellung ein und wollten die Glaubenslehre erst überhaupt durch Vernunftbeweise feststellen. Man hat sie desshalb mit grösserem Rechte die Rationalisten des Islam genannt, auch wohl von ihnen als von Freidenkern gesprochen, doch diese letztere Bezeichnung trifft zwar bei einigen Vertretern dieser Richtung zu, kann aber durchaus nicht als Charakteristicum der Richtung im Allgemeinen gelten. Was sie am besten kennzeichnet, ist die freie Stellung, welche sie der Ueberlieferung und dem Koran gegenüber einnahmen: das unterschied sie von Anfang an von den orthodoxen Sonniten und war auch der Grund, warum sie als Ketzer verschrieen wurden. Was die Ueberlieferung betrifft, so hatten sie daran Mehreres auszusetzen: die Leichtgläubigkeit einiger Ueberlieferer, die zahllosen Widersprüche zwischen den einzelnen Traditionen, die rohe und naive Fassung des Gottesbegriffs, welcher in einigen Ueberlieferungen

mit dem crassesten Anthropomorphismus beschrieben wird, und Anderes mehr. Das äusserliche Kriterium für die Authenticität, welches die besten Traditionarier anwendeten (s. oben S. 354), schien ihnen keineswegs genügend, denn es gäbe unter den ersten Gewährsmännern, wie sie zu beweisen suchten, offenbare Lügner. Man müsste, meinten sie, den Inhalt selbst prüfen und Alles verwerfen, was sich mit dem Koran, mit anderen besser verbürgten Ueberlieferungen, oder aber mit der Vernunft nicht vertrüge.

Was den Koran betrifft, so stellten sie dessen Authenticität zwar nicht in Abrede, erkannten auch den Inhalt als göttliche Offenbarung an, doch hier richteten sie ihre Opposition hauptsächlich gegen die Lehre von der Ewigkeit des Wortes Gottes. Diese Lehre hatte ihre Anknüpfungspunkte im Koran selbst, indem an einigen Stellen die Rede ist von einer bei Gott vorhandenen, wohl verwahrten Tafel, war aber, als die Muʿtaziliten diese Vorstellung angriffen, noch nicht in ihrer dogmatischen Wichtigkeit erkannt. Die frommen Mohammedaner hatten nur eine maasslose Verehrung für das heilige Buch und betrachteten es beinahe als einen Fetisch, so dass sie bisweilen das materielle Koranexemplar, Einband und Futteral mitinbegriffen, für ewig hielten. Jüdische Thoravergötterung hatte dazu das Beispiel gegeben, und man hatte sich bereits daran gewöhnt, was irgendwie gegen die Unübertrefflichkeit oder Göttlichkeit des Koran vorgebracht würde, als reinen Unglauben zu brandmarken. Als die Muʿtaziliten dies dennoch wagten und selbst den Chalifen al-Maʾmun für ihre Meinung, dass der Koran erschaffen sei, zu gewinnen wussten, weigerten sich die Sonniten, vertreten durch den hoch angesehenen Ahmed ibn Hanbal (s. oben S. 356), sich dieser Meinung zu fügen, und so wurde dieser mit einigen Anderen verhaftet. Die muʿtazilitische Auffassung wurde darauf von den abbasidischen Chalifen officiell als Staatsdogma proclamirt, fand aber bei der grossen Menge aus den bereits angeführten Gründen wenig Anklang, so einleuchtend die von ihren Vertretern angeführten Beweise auch sein mochten. Diese beriefen sich nämlich auf die Thatsache, dass die göttliche Offenbarung entweder geschrieben oder in hörbaren Lauten auf die Erde gesandt sei und dass sowohl Laute als Schriftzeichen anerkanntermaassen geschaffen, d. h. in der Zeit entstanden und hervorgebracht seien.

Dabei hing diese Lehre zusammen mit derjenigen der göttlichen Attribute, welche gewöhnlich auf 7 fixirt wurden, nämlich: Leben, Wissenschaft, Allmacht, Wille, Gehör, Gesicht und Rede. Zwar ist weder im Koran noch in der Ueberlieferung die Rede von Attributen Gottes, doch Gott wird in jenem ein lebender, allwissender Gott u. s. w.

genannt, und dies wurde so aufgefasst, dass Gott lebend sei durch das Leben, allwissend durch das Wissen u. s. w. So war Gott auch ein redender Gott, d. h. ein Gott, der von Ewigkeit her sich auf verständliche Weise geoffenbart hat. Die Muʿtaziliten bestritten aber eben diese Vorstellung von ewigen Attributen, erstens weil einige dieser Attribute einen anthropomorphischen Anstrich hatten, sodann weil nach ihrer Meinung ein ewiger Gott und ewige Attribute neben ihm mehrere ewige Wesen, folglich Polytheismus, postulirten. Sie suchten also die koranischen Ausdrücke anders zu erklären, sprachen von gewissen Zuständen, worin Gott sich zuweilen befinde, ohne dass sein Wesen dadurch eine Aenderung erlitte; doch welche Erklärung sie sonst wählen mochten, die Anerkennung ewiger Attribute verpönten sie.

Gaben sich die Muʿtaziliten die grösste Mühe, die Einheit des göttlichen Wesens zu betonen, so waren sie nicht weniger bestrebt, Gottes Gerechtigkeit in den Vordergrund zu rücken. Sie nannten sich desshalb gerne die Leute der Einheit und Gerechtigkeit und waren einmüthig in der Leugnung der Prädestination, welche Lehre sie zugleich von der anthropologischen wie von der theologischen Seite angriffen. Wenn Gott, so meinten sie, an den Menschen gewisse sittliche (oder andere) Forderungen erhebe und Strafe und Belohnung (Hölle und Paradies) in Aussicht stelle, je nachdem er sich diesen Anforderungen gegenüber verhalte, so verlange die Gerechtigkeit Gottes, welche eben aus diesen Anforderungen deutlich als sein eigentliches Wesen erhelle, dass der Mensch die Fähigkeit haben müsse, diesen Anforderungen zu entsprechen, d. h. der Mensch muss frei sein in seinen Entschlüssen und Handlungen. Diese Fassung nöthigte sie aber, sich mit der Theodicee zu beschäftigen, und eben an dieser Aufgabe scheiterten sie in Bezug auf Wahnsinnige, auf jung verstorbene Kinder u. s. w.

Es würde uns zu weit führen, wollten wir die muʿtazilitischen Meinungen genauer und ausführlicher besprechen, wir glauben aber sie genügend charakterisirt zu haben und werden bei der Darstellung der orthodoxen Dogmatik noch Einiges hinzufügen. Wir wollen hier noch kurz bemerken, dass die muʿtazilitischen Bestrebungen schliesslich bei den Mohammedanern kein Glück hatten, sodass bereits unter Motawakkil (847—861) die Regierung sie zu verfolgen begann und der Befehl ertheilt wurde, man solle nicht weiter über die religiösen Fragen disputiren, sondern sich einfach an die Aussprüche der Rechtsgelehrten halten. Natürlich wurde diesem Befehle nicht allgemein Folge geleistet, aber es wurde seitdem gefährlich, die Hauptpunkte

des Mu'tazilitismus, das Geschaffensein des Koran und die Leugnung der Prädestination, öffentlich zu verkünden; die Dispute wurden seitdem nur in den Schulen fortgesetzt und büssten ihren Einfluss auf die Massen völlig ein. Hingegen verfielen die fortgeschritteneren Mu'taziliten dem Unglauben, wozu ihre freie Stellung in Bezug auf Koran und Ueberlieferung ausserdem leicht führen konnte. Bereits einer der ältesten Mu'taziliten hegte z. B. Zweifel über den göttlichen Ursprung der 111. Sura, weil darin Flüche vorkamen gegen Mohammeds Oheim Abu-Lahab, und die Späteren hatten mitunter Vieles an der Offenbarung auszusetzen, namentlich in ästhetischer Hinsicht, obgleich gerade die ästhetische Vortrefflichkeit des Koran schlechthin als übernatürlich erklärt wurde und als unwidersprechlicher Beweis für den göttlichen Ursprung galt.

Freidenker hat es im Islam immer gegeben, doch in den ersten Jahrhunderten seines Bestehens traten sie öffentlich auf, während sie später, als die Repräsentanten der Orthodoxie zu mächtig geworden waren, ihren Unglauben zu verdecken suchten und scheinbar aufrichtige Mohammedaner waren. So hören wir in den ersten Zeiten der Abbasiden öfters von sog. Zindik's, welche den geoffenbarten Religionen nur einen relativen Werth zuerkennen und ein davon unabhängiges selbständiges Sittengesetz proclamiren. Diese zogen selbst die Aufmerksamkeit der Regierung auf sich und mehrere unter ihnen, welche sich zu unvorsichtig ausgelassen hatten, büssten ihre Unklugheit mit dem Tode. Nachher nahm der Unglaube öfters einen philosophischen Anstrich an, und seine Anhänger werden Dahrija genannt, d. h. Leute, welche die Ewigkeit der Welt behaupten und die Existenz des Schöpfers leugnen, also förmliche Atheisten. Die Kühnheit, mit der diese und andere Meinungen ausgesprochen werden, z. B. von dem bekannten ibn er-Rawandi, ist manchmal Staunen erregend. Dabei gab es unter ihnen sehr begabte Dichter, sodass ihr Einfluss nicht gering anzuschlagen ist. So haben die Araber ihren Abu 'l-Alā al-Ma'arri (973—1057) und die Perser ihren Omar Khajjām (11. Jahrh.), dessen Vierzeiler durch Uebersetzungen jedem Gebildeten bekannt sind.

Es erübrigt noch zu fragen, ob die mu'tazilitischen Meinungen auch auf fremde Einflüsse zurückzuführen sind. Diese Frage muss im Allgemeinen verneint werden, obgleich, wie wir bereits bemerkten, die griechische Philosophie für die Behandlungsweise dogmatischer Fragen maassgebend wurde. Vielleicht hat auch parsistischer Einfluss bei der starken Betonung von Gottes Gerechtigkeit nachgewirkt, wie eine unverbürgte Ueberlieferung, welche die Mu'taziliten die Magier

des Islam schilt, anzudeuten scheint. Ebenso gab es unter den Muʿtaziliten solche, die fremde Ideen, z. B. die Seelenwanderung, in ihr System aufnahmen, doch das sind Ausnahmen.

Die übrigen Secten und Meinungsverschiedenheiten sind für die Geschichte des Islam von untergeordneter Bedeutung, denn sie haben nicht, wie die Muʿtaziliten, einen nachhaltigen Einfluss auf die Gestaltung der orthodoxen Dogmatik ausgeübt. Obgleich mehr oder weniger für den Hierographen interessant, können sie doch hier füglich übergangen werden.

§ 61. Das orthodoxe Glaubenssystem.

Litteratur. W. Spitta, Zur Geschichte Abu 'l-Hasan al Aš'arî's (1876). — M. A. F. Mehren, Exposé de la réforme de l'Islamisme commencée au III. siècle de l'Hégire par el-Ash'ari et continuée par son école (Trar. de la 3. sess. du Congr. Intern. des Oriental., vol. II). — M. Schreiner, Zur Geschichte des Aš'aritenthums (Actes du VIII. Congr. Intern. des Oriental., I p. 77 et ss). — Gosche, Ueber Ghazzalis Leben und Werke (Abhandl. Kgl. Akad. Berlin, 1858). — Schmölders, Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes (1842). — Ad dourra al-fakhira, la perle précieuse de Ghazāli par L. Gautier (1878; Eschatologie). — M. Wolff, Muhammedanische Eschatologie etc. (arabisch und deutsch, 1872). — Ders., El-Senusi's Begriffsentwicklung des muhammedanischen Glaubensbekenntnisses (arabisch und deutsch, 1848). — L. Krehl, Beiträge zur Charakteristik der Lehre vom Glauben im Islam (1877). — J. B. Rüling, Beiträge zur Eschatologie des Islam (1895).

Ausserdem sind zu vergleichen Sale in Preliminary Discourse von seiner Koranübersetzung und die allgemeinen Werke über den Islam von d'Ohsson, Kremer, Sell, Müller u. s. w.

Aus dem im vorigen Paragraphen Gesagten geht hervor, dass die Muʿtaziliten und andere Secten auf unrichtiger Fährte waren in ihren Bestrebungen, den Glaubensinhalt des Islam wissenschaftlich zu fixiren, eben weil sie diesen Inhalt selbst nicht genau genug ins Auge fassten und den Koran und die Ueberlieferung zu wenig beachteten. Zwar enthalten beide kein abgerundetes Glaubenssystem, die Ueberlieferung ist sogar, wenn man die Eschatologie ausser Acht lässt, in Glaubensfragen ziemlich dürftig, und auch der um vieles reichere Inhalt des Koran lässt viele Fragen unbeantwortet. Die Prädestinationsfrage z. B. ist darin durchaus nicht erledigt. Gott wird beschrieben als der schlechthin transcendente, einzige, erhabene, ewige, allmächtige, der sich in der Schöpfung, der Offenbarung und dem Gericht kund thut. Freilich wird von Allah mit prophetischer Lebendigkeit und in anthropomorphischen Bildern geredet; aber Alles, was seiner Einigkeit und Erhabenheit Eintrag thun kann, wird ausdrücklich verworfen. Dem entspricht, dass der Mensch sich ganz von der willkürlichen Bestimmung Gottes abhängig fühlt, der Nichts

und Niemand sich entziehen kann. Gott leitet, wen er will, und führt irre, wen er will; diese und ähnliche Formeln kehren häufig wieder. Dennoch hat der Prophet die Verantwortlichkeit und Willensfreiheit des Menschen nicht geleugnet. In den Prophetengeschichten rügt er sehr scharf den Unglauben derjenigen, welche die alten Boten verwarfen, als eine schwere Schuld, und in seiner Predigt behandelt er seine Zeitgenossen als Leute, welchen zwischen Glauben und Unglauben die freie Wahl zustand. Im Leben können solche Gegensätze unvermittelt neben einander stehen; aber ein nur einigermaassen geschultes Denken kann sich damit nicht zufrieden geben.

Als sich desshalb die Sonniten fest an Koran und Ueberlieferung klammerten, blieben sie auf viele Fragen die Antwort schuldig, und die Muʿtaziliten hatten freies Spiel. Zwar fühlte sich wohl dieser oder jener berufen, die Ueberlieferung gegen ihre kritischen Bemerkungen in Schutz zu nehmen, auch warf man ihnen ihre Meinungsverschiedenheit vor zum Beweise, dass das logische Raisonnement in Glaubensfragen niemals den Ausschlag geben dürfe, allein man fühlte dennoch das Bedürfniss, ihnen gegenüber auch das orthodoxe Dogma aus den Erkenntnissquellen richtig abzuleiten und mit schulgerechten Beweisen auszudrücken. Dazu war aber erforderlich, dass man eine Zeitlang bei den gescheuten Ketzern in die Schule ging. Jedoch die Rechtslehrer hatten ja davon ausdrücklich abgemahnt, sodass man Gefahr lief, selbst für einen Ungläubigen oder für einen Ketzer gehalten zu werden, wenn man aus Wissbegierde diesen Schritt that. Es währte denn auch längere Zeit, bis Einer das Wagniss unternahm, und dieser Mann war selbst ursprünglich Muʿtazilite gewesen. Wir nennen ihn gewöhnlich nach seinem Familiennamen al-Aschʿari (874—935) und erkennen in ihm den Ersten, welcher die Wissenschaft des Kalām in die orthodoxen Schulen einführte. Er, sowie der Philosoph und Mystiker al-Ghazzāli (1059—1111) sind die Begründer des sonnitischen Glaubenssystems, welches als der adäquate Ausdruck des mohammedanischen Glaubens überhaupt angesehen werden muss. Wie al-Aschʿarī ursprünglich Muʿtazilite gewesen war, so hatte der viel höher stehende Ghazzāli die Schulen der eigentlichen Philosophen besucht, die Geheimlehre von verschiedenen Seiten studirt und schliesslich sein Amt an der Hochschule (medrese) von Bagdad aufgegeben, um 10 Jahre in asketischen Uebungen und in frommer Andacht zu verleben. Die letzten 5 Jahre seines Lebens sahen ihn wieder in akademischer Wirksamkeit in Nischapur. Er selbst hat uns in einer sehr interessanten Abhandlung, welcher er den Titel gegeben hat: der Retter aus dem Irr-

thum, eine kurze Autobiographie hinterlassen. Seine zahlreichen Schriften philosophischen, theologischen und ethischen Inhalts sind bis auf den heutigen Tag die beliebteste Lectüre der gebildeten Mohammedaner, besonders das grosse Werk: Wiederbelebung der religiösen Wissenschaften, eine Art Encyclopädie des Islam in erbaulichem Stile. Dennoch hat diese Schrift anfänglich viel Aergerniss erregt, sodass unter den spanischen Almoraviden auf ein Gutachten des Oberrichters von Cordova hin das Buch öffentlich verbrannt wurde. Das kann allerdings sonderbar erscheinen, ist aber leicht erklärlich, wenn man Ghazzāli die Fehler seiner theologischen Zeitgenossen, namentlich ihre Habsucht und ihr Streben, die einträglichen Richterstellen einzunehmen, in scharfen Worten tadeln hört. Uebrigens müssen wir hier die philosophischen Schriften Ghazzāli's unberücksichtigt lassen, um nicht zu weitläufig zu werden. Die Philosophie hat zwar im Islam, wie überall, einen grossen Einfluss auf die Ausbildung des theologischen Systems ausgeübt, doch dies gilt auch von anderen Wissenschaften, z. B. von der Philologie u. s. w., ohne dass wir desshalb auch diese hier in Betracht ziehen können. Man darf hierbei nicht vergessen, dass die Philosophie bei den Arabern schärfer von der Theologie getrennt ist als bei uns; diese beschäftigt sich mit der geoffenbarten und überlieferten Wahrheit, während die Philosophie alle diejenigen Fächer umfasst, welche durch logisches Raisonnement begriffen werden, wie z. B. Mathematik, Logik, Physik, Metaphysik, Politik und Moral. Weil der verfügbare Raum uns ohnehin nur für einige oberflächliche Bemerkungen Gelegenheit geben würde, verweisen wir um so lieber auf diejenigen Werke, welche sich besonders mit der Geschichte der arabischen Philosophie beschäftigen[1].

Von der litterarischen Thätigkeit al-Asch'ari's ist uns nur ein unbedeutender Rest bewahrt geblieben, doch kennen wir seine Ansichten ziemlich genau aus den Berichten seiner Schüler und Anhänger. Man muss nämlich wohl beachten, dass die Lehre al-Asch'ari's nicht auf einmal und auf einen Schlag in den orthodoxen Schulen Eingang fand. Die Stockfrommen, welche immer gelernt hatten, dass der Kalām ein Werk des Teufels sei, um die Gläubigen zu verführen, trauten demselben auch dann noch nicht, als es ein harmloses Mittel geworden war, um die mohammedanischen Glaubenssätze

[1] Renan, Averroès et l'averroisme (3. éd., 1867). — Fr. Dieterici, Die Philosophie der Araber im X. Jahrhundert aus den Schriften der lautern Brüder (1858—95). — T. de Boer, Die Widersprüche der Philosophie nach al-Ghazzāli und ihr Ausgleich durch ibn Rosd (1894) u. s. w.

zu definiren. Allah und der Prophet hatten ja auch keinen Kalām geschrieben, wozu sollten die Gläubigen denn dessen bedürfen? Andere fanden an der Lehre al-Asch'ari's noch Vieles auszusetzen, was einen früheren Ketzer verrieth; namentlich der spanische Theologe ibn Hazm († 1064), welcher das Princip des Wortlautes auch in den Kalām einzuführen bestrebt war, richtete gegen ihn und seine Schule die schärfsten Pfeile seines theologischen Hasses. Erst allmählich hat die ascharitische Lehre sich Bahn gebrochen, zuerst bei den Leuten seines Madshabs und bei den Schafeïten, sodann bei den Hanafiten, welche aber nicht al-Asch'ari, sondern dessen Zeitgenossen Mohammed al-Maturīdī, der in einigen unbedeutenden Punkten von ihm abweicht, als ihrem Lehrer folgen; durch die Almohaden (Einheitsbekenner, eigentlich al-mowahhidun[1]) wurde sie auch im Westen bekannt und schliesslich wurde sie durch den Einfluss der populären Schriften Ghazzāli's überall im Islam verbreitet. Es versteht sich, dass wir mit der Bezeichnung „Asch'aritische Lehre" nicht die persönlichen Ansichten al-Asch'ari's meinen, sondern diejenige seiner Anhänger, wie sie in zahlreichen mohammedanischen Katechismen und ausführlicheren dogmatischen Schriften vorgetragen werden.

Nach den einheimischen Schriftstellern begreift das mohammedanische Glaubensbekenntniss eigentlich sechs Punkte in sich, nämlich: den Glauben an Gott, an die Engel, an die heiligen Bücher, an die Propheten, an die Auferstehung und den Gerichtstag, endlich an die Prädestination. Das Wichtigste daraus werden wir in möglichster Kürze mittheilen. Den mohammedanischen Gottesbegriff haben wir vorher schon im Allgemeinen charakterisirt und auch die 7 ewigen Attribute (s. oben S. 369) namhaft gemacht, welche ihm zuerkannt werden und welche aussagen, dass Gott nie aufhört, sich dadurch als ein wirksamer Gott zu bethätigen. Geringere dogmatische Bedeutung kommt den 99 schönen Namen Gottes zu, welche man aus dem Koran und der Ueberlieferung herausgefischt hat und welche man mit dem mohammedanischen Rosenkranz herzusagen pflegt. Doch ist wohl zu beachten, dass die Starrheit des abstracten Gottesbegriffs dadurch sehr gemildert wird und dass z. B. die Barmherzigkeit Gottes, wenn nicht in der Dogmatik, so doch für den praktischen Glauben sehr grosse Bedeutung hat und im Koran mehr als jede andere Eigenschaft Gottes betont wird. Die absolute Einheit Gottes schliesst den Glauben an andere himmlische Wesen, namentlich an Engel, nicht

---

[1] Vgl. I. Goldziher, Materialien zur Kenntniss der Almohadenbewegung in Nordafrika (ZDMG XLI, S. 30—140).

aus; im Gegentheil, dieser Glaube wird nachdrücklich betont; allein die Engel sind Geschöpfe Gottes in dem nämlichen Sinne wie die Menschen auf Erden. Sie sagt aber aus, dass es überhaupt kein göttliches Wesen giebt, welches sich mit Gott auch nur entfernt vergleichen liesse, sodass die anthropomorphischen Attribute des Sehens, Hörens und Redens zwar in buchstäblichem Sinne gefasst werden müssen, im Uebrigen aber keine Aehnlichkeit haben mit dem menschlichen Sehen, Hören oder Reden. Es giebt z. B. keine Beschränkung für diese Attribute, sodass Gott Alles sieht und hört, was irgendwo in der Schöpfung vorgeht, dass Alles, auch die guten und bösen Handlungen der Menschen, seiner Allmacht unterworfen sind, wie er der Schöpfer ist von Allem ohne Ausnahme, was existirt. Alles hat desshalb nur einen bedingten Bestand, weil es in seiner Existenz von dem göttlichen Willen schlechthin abhängig ist, nur Gott allein ist der nothwendig Seiende. Dies Alles wird in den dogmatischen Büchern mit glänzender und sicherer Beweisführung gegen abweichende Meinungen dargethan und behauptet.

Was die Offenbarung betrifft, so steht fest, dass Gott von Ewigkeit her ein Redender gewesen ist, d. h. Gott hat vermittelst des ewigen Attributs der Rede sich von jeher geoffenbart und zwar in Bezug auf die Menschenwelt durch die Vermittelung von Engeln, Propheten und Gesandten. Die Lehre von den Engeln und Djinnen lassen wir in der Folge unerörtert, obgleich sie gerade in dem Volksglauben eine grosse Rolle spielen. Die Propheten (nabi) und Gesandten (rasul) sind sehr zahlreich gewesen, so dass einige Ueberlieferungen die Zahl 124 000, andere 224 000 — es kommt eben auf ein Hunderttausend mehr oder weniger nicht an — angeben. Die Gesandten unter ihnen nehmen eine höhere Stellung ein, weil sie mit einer speciellen Mission betraut waren, und von diesen waren Adam, Noah, Abraham, Moses, Jesus und Mohammed Ueberbringer einer geschriebenen Offenbarung. Die Vorzüge des Prophetenamtes sind etwa folgende: das Vermögen, Wunder zu verrichten, die Sündlosigkeit, das Sehen Gottes bereits im irdischen Leben, das Recht, Fürbitte für die Gläubigen einzulegen am Tage des Gerichts; jedoch ist wohl zu beachten, dass sie nicht desshalb Propheten sind, sondern eben weil sie von Gott das Prophetenamt erhalten haben, wurden ihnen auch diese Vorrechte verliehen. Unter den heiligen Büchern hat eigentlich nur der Koran für die Menschen Bedeutung, weil die früheren heiligen Schriften durch diesen abrogirt und durch die Gottlosigkeit der Schriftbesitzer ausserdem missverstanden, ja sogar gefälscht worden sind. Der Koran hingegen ist das unerschaffene Wort

Gottes, welches seit ewigen Zeiten bei Gott auf einer wohlverwahrten Tafel existirte und bei Lebzeiten Mohammeds durch den Engel Gabriel im Monat Ramadhān herabgesandt wurde, um nachher stückweise während 23 Jahren vom Propheten geoffenbart zu werden. Die bildliche Darstellung durch die Schrift oder die bei der Recitation hörbaren Laute sind allerdings geschaffen, doch sie sind eben nur Abbildungen des Koran, nicht der Koran selbst. Die in diesem enthaltenen Vorschriften sind zwar alle göttlicher Herkunft, aber desshalb nicht alle gleich verbindlich, weil einige davon ausdrücklich von Gott abrogirt, andere durch die Ueberlieferung ausser Wirkung gesetzt sind.

Obgleich die Handlungen der Menschen durchaus Gottes Werk sind, so werden sie dennoch dem Menschen zugeeignet; der Mensch bestimmt den sittlichen Charakter derselben und wird demgemäss im Jenseits belohnt oder bestraft werden. Unmittelbar nach dem Tode wird er desshalb von den Engeln Monkar und Nakīr gepeinigt und verhört, doch dies ist nur das Vorspiel dessen, was seiner am Tage des Urtheils und nachher harrt. Wann dieser Tag ist, weiss Gott allein, ihm werden aber gewisse Zeichen vorhergehen, z. B. die Erscheinung des Antichrists, die Ankunft Jesu und des Mahdi, ja die ganze Natur wird umgekehrt werden, die Sonne wird im Westen aufgehen, alles Lebendige wird sterben, die Himmel werden zerfliessen und die Berge zerrinnen u. s. w. Sodann findet die Auferstehung statt, die Gläubigen gehen nach rechts, die Ungläubigen nach links und der Urtheilstag naht heran. Die himmlische Waage wird in Thätigkeit gesetzt, Paradies und Hölle mitsammt der Höllenbrücke (sirāt) werden herbeigeschleppt; die guten und bösen Handlungen des Menschen werden gegeneinander abgewogen, die Gliedmaassen werden befragt und Gottes Urtheil danach gefällt. Ueberwiegt das Gute, und wäre es nur um ein Geringes, so wird der Mensch die Höllenbrücke unversehrt überschreiten und ins Paradies eingehen, überwiegt aber das Böse, so wird ihm dies nicht möglich sein, er wird den Höllenstrafen anheimfallen. Da giebt es für die Ungläubigen keine Rettung, die Gläubigen aber werden noch auf Gottes Gnade und die Fürbitte des Propheten hoffen können. Die Propheten und Märtyrer brauchen dies Alles nicht durchzumachen, sie gehen unmittelbar nach dem Tode ins Paradies ein.

Dergestalt sind in den Hauptzügen die eschatologischen Erwartungen der Mohammedaner, obgleich ich Vieles nur kurz angedeutet, Anderes übergangen habe, weil eben in diesem Theile der Dogmatik die orientalische Phantasie die einzelnen Vorgänge reichlich aus-

geschmückt hat. Sowohl der Koran als die Ueberlieferung reden in diesem Punkte zu bestimmt, als dass irgendwelche vernünftige Auffassungen, wie z. B. diejenige der Muʿtaziliten, welche u. A. die Waage und die Höllenbrücke in metaphorischem Sinne deuteten, dagegen hätten aufkommen können.

§ 62. Die Mystik.

Litteratur. Tholuck, Sufismus sive theosophia Persarum pantheistica (1821). — Ders., Blüthensammlung aus der morgenländ. Mystik (1825). — Garcin de Tassy, La poésie philosophique et religieuse chez les Persans d'après le Mantic uttaïr de Farid-uddin Attar (3. éd., 1860). — Mesnewi oder Doppelverse des Scheich Mewlana Dschelal eddīn Rumi, aus dem Persischen übertr. von G. Rosen (1849). — Malcolm, History of Persia (2 Bde, 1815, 1829). — J. W. Redhouse, The Mesnevi. Book I (Tr. Or. S., 1881). — E. H. Whinfield, Masnavi I maʿnavi (Tr. Or. S. 9, 1887). — Ueber die Heiligenverehrung vgl. Goldziher im II. Bande seiner Mohammed. Stud., S. 275—378.

Ueber das Derwischwesen vgl. ausser dem bereits citirten Werk von d'Ohsson und dem unten zu erwähnenden von L. Rinn, Marabouts et Khouan, Ubicini, Lettres sur la Turquie, J. P. Brown, The dervishes or oriental spiritualism (1860); A. le Chatelier, Les confréries musulmanes au Hedjaz.

Wir haben in den vorhergehenden Paragraphen die Feststellung des Cultusgesetzes und des dogmatischen Systems zu skizziren versucht, aber weder dieses, noch jenes genügte den Anforderungen des frommen Gemüthes. Von den frühesten Zeiten an gab es unter den Gläubigen Leute, welche von den im Koran vorkommenden Beschreibungen des jüngsten Tages u. s. w. so sehr erschüttert waren, dass sie ihr Leben unter Gebet, Fasten und anderen Religionsübungen verbrachten und von der Eitelkeit irdischer Grösse tief durchdrungen waren. Der Einfluss christlicher Asketen mag dabei fördernd mitgewirkt haben, die Lebensweise von Mönchen und Einsiedlern fand keine Nachahmung, weil Mohammed den bestimmten Ausspruch gethan hatte, dass es im Islam kein Mönchthum gebe. Ein berühmter Vertreter dieser finsteren Lebensanschauung war Hassan von Basra († 728), ein Mann voll tiefen Ernstes, der mit vielen Gesinnungsgenossen laut gegen die Verweltlichung protestirte, welche unter dem Regiment der Omajjaden im Islam vorherrschend geworden war, und obgleich er in vielen Fragen mit den Charidjiten, in anderen mit den älteren Muʿtaziliten sympathisirte, dennoch den Ruf eines guten Orthodoxen zu bewahren wusste.

In solchen Kreisen bildete sich die Lehre aus von den verschiedenen Rangstufen unter den Menschen, welcher der Koran selbst Vorschub leistete. Nicht allein die Propheten und Märtyrer haben diesem zufolge eine bevorzugte Stellung, sondern es wird darin auch

von Söhnen und Freunden Gottes geredet, welche Gott nahe stehen und nichts zu fürchten oder traurig zu sein brauchen (S. 10 63). Das arabische Wort, welches solche Leute bezeichnet (wali, Plur. Awlija), bekam alsbald die Bedeutung eines Heiligen, und obgleich der Koran an anderen Stellen die Verehrung solcher Heiligen als Polytheismus brandmarkt (S. 18 102), so kehrte der Volksglaube sich nicht daran, und wurde es das Streben frommer Leute, sich zu dem Range eines Freundes Gottes, eines Heiligen empor zu arbeiten. Es müsste, so meinte man, einen Weg (tarīka) geben, der dahin führte, und so wurde die Sache bald systematisch betrieben. Bereits im 1. und 2. Jahrhundert der Hidjra war der grobwollene Kittel (Sufa) die Tracht der Frömmigkeit und Weltentsagung; nach diesem äusserlichen Merkmal hiessen die Leute Sufier und die Kunst oder Wissenschaft, welche sie betrieben, tasawwof. Man zog sich nicht aus dem weltlichen Verkehre zurück, beobachtete genau das religiöse Gesetz, doch weit entfernt, damit zufrieden zu sein, hielt man noch besondere Zusammenkünfte, in denen religiöse Uebungen, hauptsächlich in während längerer Zeit fortgesetzten Anrufungen Gottes bestehend, sog. Dzikr's, vorgenommen wurden. Die eigentliche Organisation solcher religiösen Vereine fällt aber in eine viel spätere Zeit, obgleich die späteren Mystiker dieselben bis auf Abu-Bekr und Ali zurückdatiren. Die Nöthigung dazu lag in den Verirrungen, in die die Sufier, zumal in Persien, geriethen, wo der Islam, wie wir im folgenden Paragraphen noch zeigen werden, sich völlig anders gestaltete als in den anderen mohammedanischen Ländern.

Das Sufierwesen fand bei den Persern ungemeine Verbreitung, vielleicht weil in den traurigen Zeiten der nationalen Erniedrigung die Gemüther ohnehin geneigt waren, sich von der Welt zurückzuziehen und in Bussübungen und Religionsschwärmerei Trost zu suchen. Der Zweck wurde hier auch ein anderer als sonstwo; es galt, sich in eine Art Ekstase zu versetzen, wodurch man für weltliche Eindrücke unempfindlich wurde und sich mit der Gottheit eins fühlte. Das Verhältniss des Menschen zur Gottheit wurde nicht mehr durch die Furcht vor den gerechten Höllenstrafen bestimmt, sondern vorzugsweise als ein Liebesband aufgefasst. Die wahre Gotteserkenntniss, welche nur auf diesem Wege möglich schien, zeigte einen ganz anderen Gott, als der war, welchen der Islam predigte, und entartete geradezu in Pantheismus. Aus der Religion Zarathustra's ist diese Entwickelung nicht zu erklären, auch nicht aus dem Buddhismus, trotzdem dieser in den östlichen Provinzen vor den mohammedanischen Eroberungen grosse Verbreitung gefunden hatte, sondern sie ist, wie es den Anschein hat, aus

dem pantheistischen Vedāntasystem herzuleiten. Allein in der sufischen Lehre des fanā, der völligen Auflösung des Selbstbewusstseins in die göttliche Fülle, ist die Aehnlichkeit mit der buddhistischen Lehre vom Nirvāna nicht zu verkennen.

Diese im Grunde anti-islamische Richtung konnte natürlich nicht ganz verborgen bleiben, weil es Schwärmer gab, welche im Zustande der Exaltation ihre Zunge nicht hüteten und sich selbst für Gott erklärten, wie z. B. der berühmte Mystiker Hallādj den Ausruf that: ana 'l hakk, d. h. ich bin die Wahrheit, Gott, welche Unvorsichtigkeit er mit dem grausamen Märtyrertode in Bagdad büssen musste (922). Man war also bestrebt, den anti-islamischen Charakter zu verdecken und die gangbaren theologischen Ausdrücke in ganz anderem Sinne zu gebrauchen; z. B. man sprach von tauhīd, was in der officiellen Theologie die Einheit und Einzigkeit Gottes bedeutet, um das Einswerden des Menschen mit Gott kenntlich zu machen u. s. w. Auch die Heiligen, welchen man vorzüglich Verehrung zollte, wählte man mit Vorliebe aus den Nachkommen des Propheten, speciell der Chalif Ali und dessen beide Söhne Hasan und Husain wurden hochgefeiert, was vom Standpunkt des Islam nicht missbilligt werden konnte, wenn man nur die nothwendige Vorsicht und Zurückhaltung beobachtete und sie nicht geradezu Gott nannte. Diese persische Mystik fand alsbald die dazu am meisten geeigneten Verbreiter unter den Hauptvertretern der neu auflebenden persischen Poesie. Bereits Abu Saīd ibn abi 'l-Khair († 1049) dichtete stark pantheistische Vierzeiler, und sein Beispiel fand viele Nachfolger. Beinahe alle grösseren persischen Dichter sind pantheistische Mystiker, wie Farīd ed-dīn Attār und Djalāl ed-dīn Rumī, dessen ungeheures, aus Doppelversen (persisch Mesnewi) bestehendes Gedicht in der beliebten Form von gereimten Geschichten die sufische Liebe beschreibt und fast als heiliges Buch bei den Persern und Türken in höchsten Ehren gehalten wird. Selbst Ungläubige wie Omar Khajjām (s. oben S. 371) und Weltmänner, wie der berühmte Hāfis singen im mystischen Tone und gebrauchen die herkömmlichen mystischen Ausdrücke, so dass sie oft genug für Sufier vom reinsten Wasser gehalten worden sind. Wer nun dabei beachtet, dass diese Gedichte in Persien allbekannt sind und sich einer Popularität erfreuen, welche kaum irgendwo die Dichtkunst je erreicht hat, der wird es begreiflich finden, dass fast alle Perser Mystiker sind und bei den vagen und schwebenden Ausdrücken fast alles Verständniss für den übrigens so einfachen und klaren Islam eingebüsst haben. Aber auch bei den Türken ist die Mystik tief eingedrungen, weniger bei den Arabern, obgleich auch die arabische Litteratur mystische Dichter aufweist, wie

z. B. Omar ibn al-Fāridh, und Theosophen, wie der Märtyrer Sohrawardī († 1191) und ibn al-Arabī († 1240), beides bekannte Schriftsteller, nicht ganz selten sind.

Es braucht kaum bemerkt zu werden, dass das Sufierunwesen nicht allein den klaren Verstand trübte, sondern auch die Sittlichkeit untergrub. Es gab unter den Sufiern zweifelsohne Muster der Frömmigkeit, aber es war die nothwendige Folge der Exaltation, dass man sich auch der sittlichen Begriffe überhoben glaubte und namentlich das religiöse Gesetz des Islam entweder ganz verwarf, oder es jedenfalls nur als eine Vorstufe für die religiöse d. h. mystische Entwickelung gelten liess, wobei man zweifeln konnte, ob es auch auf einer höheren Stufe seine Verbindlichkeit behalten sollte oder nicht. Für den aufgeklärten Sufier giebt es keinen Unterschied mehr zwischen den positiven Religionen, sodass sich hieraus erklärt, wesshalb die Grenze zwischen Mystik und Unglauben oft genug verwischt erscheint. Um diesen Gefahren zu begegnen, gab es nur ein, freilich nicht immer ausreichendes Mittel: das Sufierthum in der Weise zu organisiren, dass es nicht Jedem freistehen sollte, sich auf eigene Hand mystisch auszubilden, sondern dass man in strenger Unterordnung unter die Vorschriften eines Scheikh's (pers. Pīr) und unter regelmässigen, ermüdenden Religionsübungen lange Lehrjahre durchzumachen hatte, um in den meisten Fällen immer Lehrling (murīd) zu bleiben. Auf diese Weise wurde der Sufismus ein Mittel zur Hebung oder wenigstens zur Bethätigung des religiösen Sinnes, und daran hatten selbst die orthodoxen Mohammedaner nichts auszusetzen. Es ist oben (s. S. 373) bereits erwähnt, dass der fromme Theologe Ghazzāli in reiferem Alter nahezu 10 Jahre unter asketischen und sufischen Uebungen verbrachte und dieselben für die Seele ebenso nothwendig und heilsam erklärte, wie Arzneien für den Körper. Unerlässliche Bedingung aber bleibt es, dass an der Verbindlichkeit des religiösen Gesetzes nicht gerüttelt wird und dass die Orthodoxie des Scheikh's zu keinem Bedenken Anlass giebt.

Aus solchen Anschauungen entsprang die Stiftung der Derwischorden, welche hauptsächlich in das 12. und 13. Jahrhundert fällt, aber bis auf die Gegenwart fortdauert. Freilich giebt es einige Orden, deren angebliche Stifter früher lebten, doch diese brauchen wir hier nicht zu berücksichtigen. Die berühmtesten und verbreitesten sind: die Kādirija, die Rifāija, die Mawlewija, die Schādhilija, die Nakschibendija u. s. w. Diese Orden haben alle ihre eigene Kleidung und Abzeichen (Fahnen, Rosenkranz u. s. w.), welchen sämmtlich eine geheimnissvolle Bedeutung zugeschrieben wird. Alle haben ihre feste Glaubens- und Lebensregel, welche vom Stifter des Ordens festgestellt ist, jedoch durch

eine ununterbrochene (freilich gefälschte) Reihe von Ueberlieferungen auf Abu-Bekr oder Ali, sodann auf den Propheten, oder, was auf Eins hinausläuft, auf Gott selbst zurückgeführt wird, damit die Orthodoxie des Ordens nicht bezweifelt werde. Sie besitzen an verschiedenen Orten ihre Gebäude (Klöster, tekkië), wo sie regelmässig ein oder mehrere Male in der Woche zusammenkommen, um unter Leitung ihres Scheikh's ihre Uebungen abzuhalten. Diese sind oft sonderbar genug, so dass man heulende, drehende und tanzende Derwische unterscheidet. In einigen Orden wird wie Exaltation so weit gesteigert, dass die Mitglieder für äusserliche Eindrücke gefühllos werden, Glas und feurige Kohlen u. s. w. verschlucken, sich grässlich verwunden, Schlangen fressen u. s. w. In Aegypten sind in dieser Hinsicht die Rifāija berühmt, die Nachfolger der alten Psylli, ebenso die Saadija, welche früher am Geburtsfest des Propheten sich auf den Boden legten, indess der Scheikh zu Pferde über ihre Körper hinschritt. Uebrigens betreiben die meisten Derwische ein Handwerk und leben sonst in der menschlichen Gesellschaft; allein es giebt auch Betteldervische, welche keine feste Wohnung haben und von Almosen leben. In der Türkei stehen sämmtliche Orden unter der Aufsicht des Scheikh al-Islam, damit sich keine der Orthodoxie zuwiderlaufenden Lehren und Gebräuche einschleichen, was hin und wieder vorgekommen ist. Uebrigens würde es zu weit führen, wenn wir hier die Theorien der Derwische in Bezug auf ihre Auffassung der Religion und der himmlischen Hierarchie u. s. w. darlegen oder ihre Gebräuche bei der Aufnahme in den Orden und bei sonstigen Zusammenkünften beschreiben wollten. Wir bemerken nur noch, dass als Schutzpatron sämmtlicher Derwische der Prophet Khidhr gilt, eine mythische Persönlichkeit, deren christliches Seitenstück St. Georg ist.

Der Einfluss der verschiedenen Orden in der mohammedanischen Welt ist ein sehr bedeutender, obgleich natürlich viel von der Wahl des Vorgesetzten, des Scheikh's, abhängt, welcher über die übrigen Mitglieder eine fast unbeschränkte geistliche Gewalt besitzt. So machte vor etlichen Jahrzehnten der Scheikh Sanusi (1813—1859), ursprünglich dem Schādhilija-Orden angehörig, später Stifter eines eigenen Ordens, der Sanusija, in Afrika (Mittelpunkt des Ordens ist Djarabub in einer Oase auf den Grenzen von Aegypten und Tripolis) viel von sich reden, eben weil er ein bedeutender Mann und Schriftsteller war. Die Ordenseinrichtung hat sich nämlich im Islam so fest eingebürgert, dass fast Jedermann, soviel seine Geschäfte es ihm irgendwie gestatten, sich einem Orden anschliesst und den Religionsübungen beiwohnt, wie er sich auch zu einem der vier Madshab (s. oben S. 356) bekennt. Der-

gestalt wurde das Sufierthum, welches anfänglich bestimmt schien, den Islam völlig zu verflüchtigen und zu Grunde zu richten, gebändigt und ist bei den Sonniten jetzt eines der wirksamsten Mittel geworden, um den religiösen Sinn zu wecken und rege zu erhalten.

§ 63. Die Schiiten.

Litteratur. G. van Vloten, Recherches sur la domination arabe, le chiitisme et les croyances messianiques sous le Khalifat des Omayades (Verhand. Kon. Akad. Amsterdam 1894.) — C. Snouck Hurgronje, Der Mahdi (Revue Coloniale internationale 1886). — H. D. van Gelder, Mohtar de valsche profeet (1888). — M. J. de Goeje, Mémoire sur les Carmathes de Bahraïn et les Fatimides (1886). — S. Guyard, Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis (1874). — Sylvestre de Sacy, Exposé de la religion des Druzes (2 vol., 1838). — M. Wüstenfeld, Geschichte der Fatimiden-Chalifen (1881). — Defrémery, Essai sur l'histoire des Ismaéliens ou Batiniens de la Perse plus connus sous le nom d'Assassins (J. As. 1856). — S. Guyard, Un grand maître des Assassins (J. As. 1877 I). — I. Goldziher, Beiträge zur Litteraturgeschichte der Schi'a und der sunnitischen Polemik (1874).

Das schiitische Religionsgesetz ist dargestellt von N. B. E. Baillie, A digest of the Mohummedan Law. Imameea code (1869). — A. Querry, Recueil de lois concernant les Musulmans Schyites (2 Bde, 1871—72.)

Ganz verschieden von der religiösen Entwicklung der Sonniten verlief diejenige der Schiiten. Wir haben die Entstehung dieser zweiten grossen Abtheilung der Mohammedaner bereits kurz berichtet (s. oben S. 365) und nachgewiesen, dass der Namen ursprünglich die Anhänger Ali's bezeichnet, welcher Geisterrichtung sie immer sein mochten, obgleich ein beträchtlicher Theil derselben ihn und sein Geschlecht als die Träger einer legitimistischen Theorie verehrten. Leider zeigten die Aliden wenig Geschick, um ihre Rolle mit Erfolg zu spielen: Ali's ältester Sohn Hasan verzichtete alsbald auf seine Rechte zu Gunsten des Omajjaden Muawija, der jüngere Husain erlitt bei einem tollkühnen Zuge nach Kufa im Jahre 680 den Märtyrertod. Daraufhin spalteten sich die Parteigänger der Aliden: die Mehrzahl erkannte ausschliesslich die Imamatsrechte der Nachkommen Hasan's und Husain's an, weil diese Söhne Ali's zugleich Enkel des Propheten (durch Fatima) waren, Einige aber wandten sich einem dritten Sohne Ali's von einer anderen Frau desselben, Mohammed ibn al-Hanafije genannt, zu, obgleich dieser durchaus keine Lust spürte, eine politische Rolle zu übernehmen, und in Mekka ein frommes zurückgezogenes Leben führte. Dennoch missbrauchte ein Abenteurer, jedoch ein origineller Kopf, ein gewisser Mohtar, seinen Namen, um freilich auf nur kurze Zeit in Kufa die Fahne des Aufstandes zu entfalten und den Mord Husain's an dessen Mördern

blutig zu rächen. Er gab dabei vor, göttliche Offenbarungen zu erhalten, und wusste auch sonst durch verschiedene Gaukeleien die Leute zu bethören, bis er in einem Gefechte den Tod fand. Dennoch gab es noch immer Anhänger Mohammeds, und selbst als dieser im Jahre 700 gestorben war, tauchte der Glaube auf, dass er noch irgendwo verborgen im Berge Radhwa, westlich von Medina, lebe und wiederkommen werde. Ewas Aehnliches hatte bereits beim Tode Ali's ein gewisser Abdallah ibn Saba, der ein bekehrter Jude gewesen sein soll, von diesem verkündigt, indem er behauptete, Ali lebe, der Donner sei seine Stimme, der Blitz seine Geissel, und er selbst würde zurückkommen, die Erde mit Gerechtigkeit zu erfüllen, wie sie jetzt von Unrecht erfüllt sei. Wir finden hier also die jüdische Messiaslehre auf Ali angewendet; die Lehre des verborgenen Imam taucht zum erstenmal im Islam auf, um verschiedenen Betrügern und politischen Abenteurern ein bequemes Mittel an die Hand zu geben, den Vermittler zu spielen. Mit glänzendem Erfolg haben dies die Abbasiden, die Nachkommen von Abbas, dem Oheim des Propheten, fertig gebracht. Sie schickten nämlich in der zweiten Hälfte der Omajjadenherrschaft ihre Missionäre (dâïs) überall hin, um für die Familie des Propheten zu werben, ohne einen Namen zu nennen, doch, wie man glaubte, im Interesse eines gewissen Aliden, welcher, um sich nicht zu compromittiren, vorläufig unbekannt bleiben wollte. Die Missionäre richteten ihren Auftrag mit Geschick aus und fanden in den östlichen Provinzen des Reichs, in Khorasan, wo die Verhältnisse besonders günstig waren, grossen Anhang. Als die Sache genugsam vorbereitet war, entfaltete Abu Muslim die schwarze Fahne des Aufstandes, der letzte omajjadische Chalif Merwân II. wurde im Jahre 750 am Zab in die Flucht geschlagen und fand in Aegypten den Tod. Das gleiche Loos traf die meisten Mitglieder seiner Familie, und der Abbaside Abu 'l-Abbâs bestieg den Chalifenthron. Die betrogenen Aliden und deren Parteigänger wurden abgefertigt mit dem Märchen, Abu Haschim, der Sohn von Mohammed ibn al-Hanafije, hätte seine angeblichen Rechte an Ali ibn Abdallah ibn Abbâs übertragen. Zwar liessen nicht Alle sich dadurch anführen; hier und dort fanden alidische Erhebungen statt, welche unter der Regierung des zweiten Abbasiden Mansur besonders gefährlich wurden, doch dieser, ein Fürst von rücksichtsloser Energie und ein thatkräftiger Herrscher, wusste sie niederzuschlagen und die Gefahr zu beschwören, sodass die Abbasiden auch fürderhin den Thron auf ihre Nachkommen vererbten.

Indessen erinnern wir uns, dass die streng legitimistischen Schiiten

weder mit Mohammed, noch mit Abu Haschim, geschweige denn mit den Abbasiden etwas zu thun haben wollten, weil sie nur die Nachkommen Fatima's anerkannten. Einer derselben, Namens Zeid, hatte während der Regierung des Omajjaden Hischâm in Kufa einen Aufstand versucht, der aber alsbald mit seinem gewaltsamen Tode endete (740). Dessen Anhänger, Zeidija oder Zeiditen genannt, blieben jedoch seinen Nachkommen getreu, und von diesen haben später Einige in Deilem und Tabaristan, Andere in Südwestarabien (Sanaa) Dynastien gegründet. Diese Zeiditen nehmen unter den Schiiten eine eigene Stellung ein, weil sie, was sonst bei diesen im Allgemeinen unerhört ist, Abu-Bekr und Omar als rechtmässige Chalifen anerkennen und sich in Glaubensfragen zu den muʿtazilitischen Lehren bekennen. Das Religionsgesetz stimmt in der Hauptsache mit demjenigen der Sonniten überein und weicht nur in untergeordneten Fragen davon ab.

Andere Schiiten verwarfen die Ansprüche Zeid's und hielten zu dessen Bruder Mohammed; sie werden vorzugsweise Imamija, auch wohl die Zwölfer genannt, weil sie im Ganzen 12 aufeinander folgende Imame anerkennen, nämlich: Ali, Hasan, Husain, Ali, Mohammed, Djaʿfar, Musa, Ali ar-Ridha, Mohammed, Ali Naki, Hasan Askari und Mohammed, meistentheils fromme Mohammedaner, welche nie eine politische Rolle gespielt haben, ausgenommen die drei zuerst Genannten, und Ali ar-Ridha. Letzterer musste nämlich seinen Namen hergeben für die fusionistischen Bestrebungen des abbasidischen Chalifen al-Maʿmun, den wir bereits als Förderer der Wissenschaften und als Freund der Muʿtaziliten kennen gelernt haben. Er wurde desshalb mit einer Tochter des Chalifen vermählt und als Thronfolger ausgerufen; sein Namen wurde selbst auf Münzen geprägt und die grüne Fahne der Aliden von al-Maʿmun angenommen. Der Plan war nicht schlecht ausgesonnen, um die Schiiten für die Abbasiden zu gewinnen, scheiterte aber an dem Widerstand der sonnitischen Hauptstadt (Bagdad), worauf eben zur rechten Zeit Ali, vermuthlich vom Chalifen vergiftet, starb (818). Sein Grab in Meschhed ist aber bis auf die Gegenwart ein sehr besuchter Wallfahrtsort der Schiiten neben Kerbela, wo Husain den Tod erlitt, und Nedjef, woselbst der Chalif Ali bestattet sein soll, welche beide letztgenannten Orte aber auf türkischem Gebiete liegen. Diese drei heiligen Orte ersetzen den Schiiten Mekka und Medina, weil sie in diesen sonnitischen Städten der Unbill des Pöbels ausgesetzt sind und in ihrer Andacht beim Grabe des Propheten gestört werden durch den Anblick des Grabes des neben ihm bestatteten Omar, den sie verabscheuen. Viele fromme Schiiten lassen ihre Leichen in Kerbela und

Nedjef begraben, um neben den gesegneten Imams zu ruhen; grosse Todtenkarawanen ziehen fortwährend aus allen schiitischen Ländern dorthin, wobei sie einen die Luft verpestenden Leichengeruch verbreiten.

Wir müssen aber, ehe wir die Geschichte der Zwölfer weiter verfolgen, noch zu dem Vorgänger Ali ar-Ridha's zurückgreifen, um einer der merkwürdigsten Erscheinungen auf dem Gebiete der mohammedanischen Sectengeschichte zu gedenken. Es gab nämlich Schiiten, welche nicht diesen, sondern seinen Bruder Ismaïl als den rechtmässigen Imam betrachteten. Zwar hatte sich nach seinem Tode dessen Anhang verlaufen, aber während man noch unschlüssig war, was weiter zu thun sei, benützte ein schlauer Betrüger die schöne Gelegenheit, um die Lehre vom verborgenen Imam wieder einmal auszubeuten. Dieser Mann hiess Abdallah ibn Maimun. Er machte die wichtige Entdeckung, dass die Weltgeschichte in regelmässigen Perioden verlaufe und offenbar auf sieben solcher Perioden angelegt sei, deren Anfang immer durch das Auftreten eines Propheten gekennzeichnet wäre. Sechs dieser Perioden, welche sich an die Namen Adam, Noah, Abraham, Moses, Jesus und Mohammed knüpften, wären bereits abgelaufen, denn dass auch die sechste zu Ende sei, liesse sich nicht bezweifeln, weil innerhalb jeder Periode wieder sieben Imame auf einander folgten, und Ismaïl eben der siebente nach Mohammed gewesen wäre. Weil nun aber nach Mohammed kein Prophet mehr zu erwarten sei, so würde offenbar die siebente und letzte eben angefangene Periode durch das Auftreten des Mahdi gekennzeichnet werden und stehe das Ende der Dinge bevor. Bei den Schiiten stand es aber fest, dass dieser Mahdi aus dem Geschlechte Fatima's stammen müsste, also entweder war Ismaïl nicht todt und musste als Mahdi wiederkommen, oder aber ein anderer für jetzt noch unbekannter Alide war der Verheissene. Indessen, was die Menge nicht wusste, das war dem Eingeweihten bekannt und gleichwie z. B. Melchisedek den Abraham erkannt hatte, so vermittelte jetzt Abdallah den Verkehr der Gläubigen mit der nur ihm bekannten geheimnissvollen Persönlichkeit.

Abdallah verstand, wie kaum je ein Anderer, die Kunst, diese Theorien durch angebliche geheime Wissenschaft annehmbar zu machen, nicht allein bei Schiiten, sondern auch bei Sonniten, ja sogar bei Christen, Juden und Magiern, welche unter verschiedenen Namen einen Erlöser erwarteten. Er brachte die Lehre von einem verborgenen Sinne der heiligen Bücher, speciell des Koran, vor, welchen er Dank seiner Stellung zum Mahdi zu verstehen vorgab. Durch

Allegorisiren u. s. w. entnahm er diesem ganz unerhörte Thatsachen, welche schliesslich auf Abrogirung aller positiven Religionen hinausliefen und, nach den Berichten zu urtheilen, aus einem sonderbaren Gemisch von gnostischen, parsistischen und philosophischen Elementen bestanden. Er war aber vorsichtig genug, nicht sogleich seinen Zuhörern die vollständige Wahrheit zu enthüllen, er begnügte sich, ihre Neugierde anzustacheln, Zweifel zu erregen, um ihnen schliesslich mitzutheilen, dass man verschiedene Grade — im Ganzen sieben — durchlaufen müsste, um vollständig in die göttlichen Geheimnisse eingeweiht zu werden. Inzwischen, ehe man noch dahin gekommen sei, thue es Noth, die Nachricht der baldigen Ankunft des Mahdi zu verbreiten und für ihn Anhänger zu werben. Auch Abdallah schickte desshalb seine Missionäre überall hin.

Wir erwähnen hier nur ganz kurz, dass unter den Adepten der neuen Lehre auch Hamdān Karmat war, von dem die Karmaten ihren Namen haben, welche in Irak, Syrien und besonders in Bahrein (Südostarabien) während längerer Zeit ihr Unwesen trieben. In letztgenannter Provinz wurden sie unter der Führung eines gewissen Abu-Tahir so mächtig, dass sie Bagdad bedrohten und im Jahre 930 Mekka eroberten. Bei dieser Gelegenheit schleppten sie den uralten heiligen schwarzen Stein (s. oben S. 329) mit sich fort, und erst zwanzig Jahre später gaben sie denselben wieder heraus. Das beweist, dass sie auch mit Gewalt gegen die althergebrachten heiligen Gebräuche und heiligen Gegenstände aufzutreten gedachten; doch der verfügbare Raum gestattet uns nicht, die lückenhaften und unzusammenhängenden Nachrichten über die religiösen Ansichten und Einrichtungen der Karmaten zusammenzustellen und zu erörtern. Wir wenden uns also wieder der Geschichte Abdallah's zu. Von den Behörden verfolgt, setzte er schliesslich seine Propaganda in Salamija in Syrien bis zu seinem Lebensende fort. Darnach übernahm sein Sohn Ahmed die Führung und, als auch dieser gestorben war, trat endlich der Mahdi selbst in die Erscheinung und zwar bei den Berbern Nordafrika's, bei welchen die Missionäre grossen Erfolg gehabt hatten. Er nannte sich Obaidallah und führte seinen Stammbaum auf Fatima zurück, wesshalb die von ihm gegründete Dynastie die der Fatimiden genannt wird, doch nach der Meinung europäischer Forscher war er ein Betrüger und factisch ein Verwandter Abdallah's und hiess mit seinem eigentlichen Namen Saʿīd.

Die Fatimiden gelangten erst zur vollen Macht, als sie im Jahre 969 Aegypten erobert und ihre Residenz dorthin verlegt hatten, so dass es mehr als einmal den Anschein hatte, als wäre es um

die Herrschaft der Abbasiden geschehen; indessen war die Gefahr, welche dem Fortbestehen des Islam von ihrer Seite drohte, beseitigt. Die Bevölkerung Aegyptens war nämlich streng sonnitisch und die Herrscher waren so klug, sich vollständig dem orthodoxen Glauben anzubequemen. Nur der sechste Fürst dieser Dynastie, Hākim (996—1021), der noch als Kind auf den Thron gekommen war, macht hiervon eine Ausnahme. Dieser griff, wahrscheinlich unter dem Einfluss fanatischer Anhänger der ismaïlitischen Lehre, zu verschiedenen sonderbaren Maassregeln, ja er wollte sich sogar als eine Incarnation der Gottheit verehren lassen. Die dadurch veranlasste Unzufriedenheit nahm erst ein Ende, als Hākim auf geheimnissvolle Weise verschwand, so dass Niemand wusste, was aus ihm geworden war. Seine Anhänger aber, wie z. B. Hamza und ad-Darāzi, hielten ihn nach wie vor für eine Verkörperung der Gottheit. Sie fanden einen empfänglicheren Boden für ihre Speculationen bei dem Theil der Libanonbevölkerung, welcher heute noch nach Letzterem Drusen genannt wird. Diese können eigentlich nicht mehr zu den Mohammedanern gezählt werden, denn sowohl ihr Glaubenssystem, als das von ihnen befolgte Religionsgesetz, worüber ihre heiligen Bücher Aufschluss geben, sind im Grunde eher anti-islamisch zu nennen. In dieser Hinsicht gehören sie zu derselben Kategorie wie die von ihnen bekämpften Nosairier, welche in Nordsyrien ansässig und als echte Heiden zu betrachten sind, obgleich sie in einigen Vorstellungen und Gebräuchen sowohl mit Christen als mit Mohammedanern zusammentreffen[1]. Ueberhaupt ist das syrische Bergland ein fruchtbarer Boden für allerlei Ketzereien und gnostische Secten, wie wir noch im Folgenden sehen werden.

Die berüchtigste Erscheinung, welche zum nämlichen Ideenkreis gehört wie die Theorien der Karmaten und der Ismaïliten, ist diejenige der Assassinen, so genannt, weil sie ein berauschendes Hanfpräparat geniessen, das auf arabisch haschisch heisst. Diese Gesellschaft wurde im 11. Jahrhundert begründet von einem gewissen Hassan ibn Sabbāh und trieb zuerst ihr Unwesen in Persien, besonders in den schwer zugänglichen Gebirgen im Süden des kaspischen Meeres, woselbst die Assassinen einige Bergfesten, z. B. das Adlernest Alamut, den gegen sie ausgesandten Truppen zum Trotz während ungefähr zweier Jahrhunderte zu behaupten wussten, bis der Mongolenfürst Hulagu im 13. Jahrhundert ihnen den Garaus machte.

---

[1] Vgl. über diese einen Artikel von M. E. Salisbury in Journal of the Amer. Orient. Soc. t. VIII. — Clément Huart, La poésie religieuse des Nosairis in Journ. Asiat. 1879 t. II p. 190—261. — Wolff, Auszüge aus dem Katechismus der Nossairier in ZDMG III u. s. w.

Ihre Macht stützte sich aber nicht allein auf die Unzugänglichkeit ihrer Verstecke, auch nicht auf die grosse Zahl ihrer Anhänger oder auf die Originalität ihrer Ideen, sondern auf ihre Organisation und die Rücksichtslosigkeit der von ihnen angewandten Mittel. Die Assassinen bildeten nämlich eine geheime Gesellschaft, deren Mitglieder dem Grossmeister, in europäischen Chroniken gewöhnlich der „Alte vom Berge“ genannt, unbedingten Gehorsam schuldeten. Das Mittel, welches sie anwandten, war der Meuchelmord, wozu die jüngeren Glieder der Gesellschaft förmlich abgerichtet wurden, angeblich in der Weise, dass man sie, wenn sie vom Haschischgenuss berauscht waren, in schöne Gärten führte, welche ihnen Paradiesesfreuden darboten, und sie dadurch anhielt, ihr Leben freiwillig zu opfern, um als Märtyrer sogleich für ewig ähnliche Genüsse zu schmecken. Solche Leute heissen Fidâïs (die sich selbst Opfernden) und bekamen vom Grossmeister den Auftrag, diesem oder jenem mächtigen Feinde der Gesellschaft aufzulauern und ihn gelegentlich niederzustossen. Der Grossmeister hatte auch wohl die Gefälligkeit, mächtigen Freunden, welche er sich verpflichten wollte, seine Leute zur Verfügung zu stellen, wenn diese sich gern eines persönlichen Feindes entledigt hätten, was dann ebenso gewissenhaft ausgeführt wurde, als wäre der Betreffende ein Feind des Ordens. Darum erlangten die Assassinen eine furchtbare Macht und konnten sich so lange behaupten, ja sogar in Syrien festsetzen, wo die Kreuzfahrer ihre Bekanntschaft machten. Die religiösen Vorstellungen dieser Leute können wir übergehen; es genügt, zu bemerken, dass sie sich grosse Mühe gaben, ihre Ansichten durch allegorische Interpretationen als mohammedanisch zu legitimiren, wesshalb sie bei einheimischen Schriftstellern gewöhnlich Bâtinija genannt werden, d. h. Leute, welche einen innerlichen verborgenen Sinn annehmen neben dem gewöhnlichen, äusserlich zu Tage tretenden. In diesem Sinne giebt es noch Ismaïliten im Orient, z. B. in Syrien, wo sie zum Theil Metawile heissen, was das nämliche besagt wie bâtini, doch das blutige Handwerk früherer Zeiten haben sie aufgegeben.

Eine Zeitlang schien es wirklich, als würden die Schiiten sich auf solchen und ähnlichen Irrwegen verlaufen, denn mit dem zwölften Imam, der, wie sie behaupten, nicht gestorben, sondern nur aus dem Auge der Sterblichen durch einen unterirdischen Durchweg in Samarra im Jahre 941 verschwunden ist, war die Reihe der irdischen Imame abgeschlossen. Seitdem gab es bloss einen verborgenen Imam, und war den Betrügereien solcher Leute, welche behaupteten, den Verkehr mit ihm vermitteln zu können, Thür und Thor geöffnet. Schliesslich aber,

als eine Enttäuschung der anderen folgte, gab man zwar die Hoffnung, dass der Imam zu jeder Zeit als Mahdi erscheinen könne, nicht ganz auf, bequemte sich aber, diese Zeit ruhig abzuwarten und indessen die einzig wahre Lehre, wie diese von den Imamen überliefert war, fleissig zu beobachten. Die Schiiten verwarfen nämlich die sonnitischen Traditionssammlungen und behaupteten, dass die gotterleuchteten Imame die einzig berufenen Ueberlieferer und Ausleger der Meinungen ihres Ahnherren, des Propheten, seien. Sie haben also ihre eigenen kanonischen Sammlungen, welche aber in Bezug auf historische Treue weit hinter denen der Sonniten zurückstehen, ja sogar grösstentheils als Fälschungen verrufen sind. Uebrigens haben sie weder in der Glaubenslehre (mit Ausnahme der Imamatsfrage), noch im religiösen Gesetz etwas Originelles geschaffen und stimmen in den Hauptfragen ziemlich mit den Sonniten überein. Was sie kennzeichnet, die Lehre von der geistlichen Zurückhaltung (ketmān) und die Miethehe, gereicht ihnen nicht zur Ehre, und auch die überschwengliche Verehrung der Imame war der religiösen Entwicklung keineswegs förderlich. Wir würden aber irren, wenn wir mit A. Müller diese einzig und allein aus dem Nationalhass der Perser gegen die Araber herleiten und in ihnen nur die Träger einer legitimistischen Theorie sehen wollten, wie einige französische Parteien einen Ludwig XVII. und Napoleon II. zählen. Dieser Hass existirt allerdings, und nebenbei mögen die Imame für die Perser auch die Periode der nationalen Erniedrigung unter arabischer Herrschaft verdecken, doch das Hauptmotiv ist die den Persern eigenthümliche Menschenvergötterung, oder, wenn man will, das Bedürfniss, dem abstracten Gott des Islam durch Mittelwesen näher zu treten. Dabei spielt das Leiden dieser frommen Männer bei ihnen gewissermaassen die nämliche Rolle wie die Vorstellungen des leidenden Christus bei den Christen, wie es z. B. hier und dort die Entstehung religiöser Passionsspiele veranlasst hat, welche die Perser am Sterbetage von Husain (10. Muharram) überall in grosser Aufregung feiern. Es mag sein, wie man behauptet hat, dass die Gebräuche dieses religiösen und nationalen Festtages zum Theil uralt sind und dem Heidenthume ihren Ursprung verdanken, die etwaige ursprüngliche Bedeutung ist jedenfalls den Schiiten völlig abhanden gekommen: für sie spiegelt sich im Märtyrertode Husain's das Leiden der Menschheit, näher der iranischen Menschheit ab.

Indessen es hat lange Zeit gewährt, ehe es den Schiiten gelang aufzukommen. Zwar begünstigten sie die Bujiden und in gewissem Sinne auch die Fatimiden, doch, als die Türken die Erbschaft der Araber antraten, war der Sieg der sonnitischen Orthodoxie vollständig,

denn diesem ehrlichen Soldatenvolke waren die unklare Lehre und die geistliche Zurückhaltung zuwider. Unter der Mongolenherrschaft wurden die Zustände zwar besser, doch erst unter der Dynastie der Safawiden, welche von 1499—1736 in Persien regierte, wurde der Schiitismus Staatsreligion. Die Gründer dieser Dynastie, Scheikh Seif ed-dīn Ishāk und Scheikh Heider, welche ihren Stammbaum auf Musa, den siebenten Imam zurückführten, waren selbst sufische Heilige, und erst Ismail, der Sohn Heider's, nahm den königlichen Titel an. Aus Verfolgten wurden die Schiiten jetzt Verfolger; sie führten Religionskriege mit den sonnitischen Uzbegen und osmanischen Türken, in denen beiderseits mit furchtbarer Grausamkeit gegen die Andersgläubigen gewüthet wurde, so dass der von altersher zwischen beiden Richtungen des Islam bestehende Hass seitdem unheilbar wurde und sich zum Fanatismus steigerte. Zwar schienen mit der afghanischen Eroberung unter der Regierung Nadirschah's (1736—1747) für die Sonniten in Persien bessere Zeiten gekommen zu sein, allein die Reformversuche dieses Fürsten zu Gunsten der Sonniten scheiterten schliesslich an dem Widerstande der nationalen Partei.

Im Allgemeinen muss man die religiösen Zustände bei den Schiiten als recht traurige bezeichnen, obgleich es natürlich individuelle Ausnahmen giebt. Die Molla's, welche man etwa die Rabbinen des Islam nennen kann, sind grösstentheils unwissend und fanatisch, dennoch gelingt es ihnen nur mit grosser Mühe, die äusserlichen Formen der Verehrung aufrecht zu erhalten. Die Frömmigkeit ist meistens eine geheuchelte, der Unglaube das eigentliche innerliche Wesen, der Wahrheitssinn scheint den Leuten ganz abhanden gekommen zu sein, ohne dass sie sich selbst dessen bewusst sind, weil die unklaren Phrasen des Sufismus, welche sie immer im Munde führen, die allegorischen Deuteleien und der systematisch betriebene Ketmān (s. oben S. 390) den Verstand verwirrt und die Sittlichkeit untergraben haben. Dennoch ist der Fanatismus bei ihnen viel stärker entwickelt als bei den Sonniten und der Aberglaube gar nicht selten; philosophische Spitzfindigkeiten sind des Erfolges sicher, doch nichts schätzt der Perser mehr als ein gelungenes Gedicht, welches von unnatürlichen und barocken Vergleichungen und Redeweisen strotzt, ohne dass er sich an dem gotteslästerlichen oder zotigen Inhalt im Geringsten stiesse.

§ 64. Ueberblick über die jetzigen Zustände.

Litteratur. A. Arabien: C. Snouck Hurgronje, Mekka (2 Bde mit Bilderatlas, 1888–89). — In Bezug auf die Wahhabiten vgl. Burckhardt, Notes on the Bedouins and Wahabys (1813, Deutsch 1830—31) und ferner die Reisebeschreibungen von Palgrave (Deutsch 1867–68), Lady Blunt, Doughty u. A.

B. Uebrige sonnitische Länder Asiens und Afrikas: Aus den vielen Reisewerken sind für die Kenntniss des Islam am wichtigsten: LANE, An account of the manners and customs of the modern Egyptians (2 vol., 1835); deutsch von ZENKER (3 Th., 1856). — H. VAMBÉRY, Reisen in Mittelasien (1864). — Ders., Der Islam im 19. Jahrh. (1875). — Ueber die Mohammedaner in China sind zu vergleichen: P. DABRY DE THIERSANT, Le mahométisme en Chine et dans le Turkestan oriental (2 vol., 1878). — Im malaiischen Archipel: L. W. C. VAN DEN BERG, Le Hadhramout et les colonies arabes dans l' Archipel indien (1886). — C. SNOUCK HURGRONJE, De Atjehers (2 dl., 1893—94). — C. POENSEN, Brieven over den Islam uit de Binnenlanden van Java (1886). — Für Marokko: G. HÖST, Nachrichten von Marókos und Fes (1781). — Für Algerien: RINN, Marabouts et Khouan, Etude sur l'Islam en Algérie (1885). — Für den Sudan: OHRWALDER, Aufstand und Reich des Mahdi im Sudan (1892). — SLATIN PASCHA, Feuer und Schwert im Sudan (1896).

C. Persien und die Bābi's: DE GOBINEAU, Les religions et les philosophies de l'Asie centrale (1865). — E. G. BROWNE, A year amongst the Persians (1893). — Ders., A travellers narrative written to illustrate the episode of the Bab (2 vol., 1891). — Ders., A new history of the Bab (1893). — Für Britisch-Indien: GARCIN DE TASSY, Mémoire sur les particularités de la religion musulmane dans l'Inde (1869).

Vgl. die oben S. 326 angeführten allgemeinen Werke über den Islam.

Die Gesammtzahl der Mohammedaner setzt man in der Jetztzeit auf 175 Mill. an, doch braucht kaum gesagt zu werden, dass diese Schätzung nur für einige Länder, z. B. das russische oder indobritische Reich, auf genauen oder nahezu genauen Zählungen beruht. Die Mohammedaner bilden aber kein einheitliches Ganze, sondern zerfallen in die zwei grossen Gruppen, die Sonniten und Schiiten. Einige Secten, welche streng genommen weder zur einen noch zur anderen Abtheilung gehören, sind zu unbedeutend, um hier in Betracht zu kommen. Der Schwerpunkt der Sonniten liegt im Osmanischen Reich, an welches sich Nord-Afrika mit Aegypten anschliesst, die Schiiten sind wesentlich auf Persien und Britisch-Indien beschränkt.

Von den Sonniten lässt sich nicht viel sagen; sie sind weder im Ritualgesetz noch in der Dogmatik viel von dem Standpunkte abgewichen, den bereits die Häupter der verschiedenen Riten, al-Asch'ari und Ghazzāli, früher eingenommen haben. Freilich wird dieser Umstand von vielen christlichen Autoren, die sich mit dem Islam befasst haben, etwas zu stark betont und als Beweis für die Starrheit, ja Culturfeindlichkeit des Islam geltend gemacht. Sind aber im Allgemeinen die mohammedanischen Völker seit vielen Jahrhunderten in ein Stadium der Stabilität getreten, so liegen die Ursachen dieser Erscheinung nicht im Islam.

Ein völliger Stillstand hat seit Asch'ari und Ghazzāli auch bei den Sonniten nicht stattgefunden. Erstens hat die mohammedanische

Lehre sich überall mehr befestigt und, um diesen Ausdruck zu gebrauchen, sich in die localen Zustände hineingelebt. Daher kommt es, dass, obgleich überall das nämliche Ritualgesetz nach dem Ritus von Abu Hanifa, Malik oder Schafeï das officielle Gesetz ist, ebenso überall in der Praxis mehr oder weniger wichtige Abweichungen davon vorkommen, welche unter der Bezeichnung Urf, Adat u. s. w., codificirt sind oder von den mohammedanischen Gelehrten, wenn auch nicht gebilligt, so doch geduldet werden. Mit der Glaubenslehre steht es nicht anders, insofern als die fortwährend überhand nehmende Heiligenverehrung vielen heidnischen und abergläubischen Vorstellungen von Neuem Vorschub leistet. Allerdings kann man dies nicht als einen Fortschritt betrachten, und wir erwähnen desshalb noch kurz einen Versuch, den in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts in Centralarabien Abd al-Wahhâb und dessen Anhänger machten, um den Islam von diesen Auswüchsen zu befreien und bessere Zustände herbeizuführen. Sie verurtheilten nämlich alle Neuerungen, welche im Lauf der Zeiten im Islam Eingang gefunden hatten, besonders den Heiligencultus, aber auch den Rosenkranz, das Tabakrauchen, den Luxus in der Kleidung u. s. w. Bekanntlich haben sie im Anfang unseres Jahrhunderts Gelegenheit gefunden, ihren Abscheu vor der Heiligenverehrung in Mekka und Medina zu bethätigen durch Verwüstung der vielen Heiligthümer in diesen beiden von ihnen eroberten Städten, nachdem sie früher schon den Schiiten in Kerbela einen ähnlichen Streich gespielt hatten. Bald darauf aber wurde dieser Wirthschaft durch ägyptische Truppen ein Ende gemacht und sind die Wahhabiten wieder in das Binnenland zurückgedrängt worden. Einige ihrer Meinungen haben aber auch ausserhalb Arabiens stellenweise, besonders in Vorderindien, Eingang gefunden, doch ihre Reformbestrebungen sind viel zu wenig principiell, als dass sie im Islam eine dauernde Besserung hätten bewirken können. Einige christliche Autoren haben sie zwar als die Protestanten des Islam betrachtet und die Ansicht vertheidigt, die Wahhabiten hätten für den Gläubigen das Recht der freien Forschung beansprucht, doch dies beruht auf einem Irrthum; die Wahhabiten haben niemals daran gedacht, die Autorität von Koran und Ueberlieferung zu bestreiten oder zu beschränken. Dass die Bewegung in den Centren des Islam, in den beiden heiligen Städten, wenig Anklang gefunden hat, braucht kaum gesagt zu werden.

Ausserhalb Arabiens ist die spätere Geschichte der Sonniten noch dürftiger. Auf dem asiatischen Festlande sind es, wenn man die sonnitischen Afghanen unberücksichtigt lässt, meistentheils türkische Volksstämme, welche sich zur Sonna bekennen, sodann Araber

in Syrien und sonstwo. Als Mittelpunkt mohammedanischer Orthodoxie und Gelehrsamkeit im fernen Osten galt früher Bokhara, doch etwas Neues ist dort nicht geschaffen worden. Wohl verbreitete sich von hier aus der Islam zuerst unter den Türkenstämmen und weiter auch nach den nordwestlichen Provinzen China's, während durch den Seeverkehr diese Religion von Canton aus in das himmlische Reich eindrang. Die Zahl der bekehrten Chinesen soll beträchtlich sein, man schätzt sie (wohl zu hoch) auf 20 Millionen[1], doch ihre Zukunft ist höchst unsicher, weil das Bekenntniss des Islam hier bereits mehr als einmal grausame Bürgerkriege veranlasst hat, welche sich chronisch wiederholen und deren endgültiges Resultat sich bis jetzt nicht absehen lässt.

Im malaiischen Archipel hat der Islam feste Wurzel geschlagen; nach freilich sehr unzuverlässiger Schätzung giebt es dort etwa 14 Millionen Mohammedaner, welche sich hauptsächlich zum schafeitischen Ritus bekennen. Allerdings ist die Bekehrung hier noch immer im Werden begriffen, und der Islam fängt erst an, allmählich die heidnischen Vorstellungen und Einrichtungen zu verdrängen oder umzudeuten. Von einer selbständigen Weiterbildung kann überhaupt nicht die Rede sein, weil die Bevölkerung für ihre religiöse Erziehung noch immer auf die im Lande weilenden Araber, grösstentheils Hadramauten, und auf die wenigen, welche in Mekka, früher auch in Kairo, etwas mehr als oberflächlich mit den Grundsätzen des Islam vertraut geworden sind, angewiesen ist.

In Afrika hat der Islam von Alters her ein ergiebiges Gebiet für Bekehrungen gefunden, wie dies noch heute dort der Fall ist. In Aegypten zeigt die religiöse Entwicklung das nämliche Bild wie anderswo bei Türken und Arabern, indem das alte Heidenthum im Derwischwesen und besonders in der Heiligenverehrung fortwuchert. Dies gilt auch von der Bevölkerung der ganzen Nordküste, welcher aber die todten Heiligen nicht einmal genügen, so dass es hier auch lebende Einsiedler und Fromme giebt, welche unter der Benennung Marabut (eigentlich m a r b u t) vom Volke verehrt werden. Uebrigens fanden wir früher bereits Veranlassung zu bemerken, dass die Berbern sehr oft ketzerische Neigungen bethätigt haben; auch von der Verbreitung des Sanusija-Ordens war oben (S. 382) schon die Rede. Auf der Sansibarküste, welche seit alten Zeiten mit Arabien durch den Seeverkehr in Verbindung stand, ist der Islam schon ziemlich früh verbreitet worden. Wie längere Zeit hindurch ein politischer

[1] Andere Schriftsteller sprechen von 4 Millionen und zwar vor dem Aufstande von 1857; später soll die Zahl noch bedeutend abgenommen haben.

Zusammenhang mit der Provinz Oman stattfand, so hat sich von dorther hier auch die Lehre der Ibādhija, eines Zweiges der Charidjiten, eingebürgert. Später fällt die Bekehrung der Negervölker im Innern, welche noch immer Fortschritte macht. Die verwickelten politischen Zustände in Aegypten, das Treiben der Engländer besonders in der Sklavenfrage haben im ägyptischen Sudan das Aufkommen eines Negerstaates veranlasst, welcher unter der Führung eines gewissen Mohammed Ahmed (1844—1885), der sich für den Mahdi ausgab, in den neunziger Jahren unseres Jahrhunderts sich zu einer grossen Macht entfaltet hat. Der tragische Fall Khartum's (1885) und der Krieg mit Abessinien sind noch frisch in unserem Gedächtnisse. Die Befürchtung, dass diese grossen Erfolge einen beträchtlichen Theil der mohammedanischen Welt dem siegreichen Mahdi zuführen würden, hat sich aber als grundlos erwiesen, weil von Anfang an die religiösen Führer der Mohammedaner in Kairo, sowie die Sanusija sich ihm gegenüber ablehnend verhielten. Das Reich des Mahdi ist aber nicht mit dessen Tode zu Grunde gegangen, es besteht noch ungestört fort, obgleich es seitdem nicht mehr die frühere Bedeutung hat.

Die traurigen religiösen Zustände bei den Schiiten Persiens haben wir bereits oben beleuchtet; auf eine Wiederbelebung des Islam scheint hier keine Aussicht zu sein. Dennoch ist auch hier ein religiöser Reformator aufgetreten, Mirza Ali Mohammed (1820—1850) oder, wie er gewöhnlich genannt wird, der Bāb (Pforte), d. h. derjenige, welcher den Verkehr der Gläubigen mit dem verborgenen Imam vermittelt. Der Bāb selbst war ein frommer Grübler, der ein friedliches, zurückgezogenes Leben führte und bloss als Schriftsteller und Prediger für seine Ansichten, welche ein sonderbares Gemisch von national-persischen, sufischen und kabbalistischen Elementen darstellen, Propaganda machte. Er hatte bald einen grossen Anhang, und als 1848 der Schah starb, erregten einige seiner Anhänger in Mazanderan einen Aufstand und nahmen auch an anderen Orten eine drohende Haltung an, wodurch die kriegerische Intervention der Regierung nothwendig wurde. Mit bekannter persischer Grausamkeit wurden die unglücklichen Bābi's damals und auch späterhin verfolgt; der Bāb selbst, welcher bei der aufrührerischen Bewegung nicht einmal betheiligt und bereits längere Zeit in der Gefangenschaft war, wurde in Tebriz erschossen. Dennoch breitete sich die Bewegung im Geheimen aus, obgleich von öffentlicher Auflehnung gegen die Regierung nicht mehr die Rede war und die Führer der Bābi's, Subh-i-Ezel und Behā allah, sich auf türkisches Grenzgebiet geflüchtet hatten. Auf die Klage der persischen Regierung hin wurden sie aber von

den türkischen Behörden aus der Nähe Persiens nach Adrianopel ausgewiesen und setzten dort ihre Umtriebe fort (1864). Als sie hier aber in Streit geriethen, weil Behā allah sich selbst für den, welcher Gott offenbaren werde, d. h. für den Mahdi ausgab, was aber die Freunde Subh-i-Ezel's nicht anerkennen wollten, wurde dieser nach Cypern, Behā allah nach Acco verbannt, woselbst er 1892 gestorben ist. Die Schriften Beha allah's sind ziemlich zahlreich und stehen bei den Bābi's in hohem Ansehen; um die Erforschung dieser und anderer babistischer Schriften hat der Engländer Browne sich hoch verdient gemacht.

Die Mohammedaner Vorderindiens, angeblich 57 Millionen, sind zum Theil Schiiten, zum Theil Sonniten, welche aber, wie dies immer der Fall zu sein pflegt, viele specifisch indischen Gewohnheiten, die mehr oder weniger mit dem Islam im Widerspruch stehen, beibehalten haben. Der bekannte Versuch Kaiser Akbar's (1556—1605), eine allgemeine Religionsgemeinschaft nach freien philosophischen Grundsätzen, welche er dīn i Allah (Religion Allah's) nannte, zu gründen, hatte, wie man denken kann, keinen dauerhaften Erfolg. Dennoch hat es auch später bei den Mohammedanern Indiens nicht an liberalen Bestrebungen gefehlt, welche in der Gegenwart hauptsächlich darauf abzielen, den Islam mit den Forderungen der europäischen Cultur in Einklang zu bringen.

Register.





UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY
Los Angeles
This book is DUE on the last date stamped below.

LD URL JUL 20 1972

QL SEP 25 1972

1974

Form L9–Series 444

SOUTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY
A 000 117 303 8

